مِسْكَوَيْه

تَهذيبُ الأخلاق



دراسة وتحقيق
عماد الهلالي

منشورات الجمل



مصورات

حسين الخزاعي لعام 2012م

مدينة العلم والعلماء قم المقدسة

أبي علي أحمد بن مُحَمّد بن يعقوب «مِسْكَوَيْه»: تَهذيبُ الأخلاق

تَهذيبُ الأخلاق

أبي علي أحمد بن مُحَمّد بن يعقوب
«مِسْكَوَيْه»
المُتوفى سنة ٤٢١ هجريّة

دراسة وتحقيق
عماد الهلالي

منشورات الجمل

أبي علي أحمد بن مُحَمَّد بن يعقوب «مِسْكَوَيْه»، **تَهذيبُ الأخلاق،**
دراسة وتحقيق: عماد الهلالي
الطبعة الأولى، جميع حقوق الطبع والنشر والاقتباس باللغة العربية محفوظة
لمنشورات الجمل، بغداد ـ بيروت، ٢٠١١
ص.ب: ٥٤٣٨ ـ ١١٣، بيروت ـ لبنان
تلفاكس: ٣٥٢٣٠٤ ٠١ (٠٠٩٦١)

Postfach 1127 . 71687 Freiberg a.N . Germany
WebSite: www.al-kamel.de
E-Mail: alkamel.verlag@gmail.com

الإهداء

إلى مَن ربّياني صغيراً

وأشرفا على تربيتي وتعليمي

وشجعاني على الدراسة والبحث العلمي

مادّياً ومعنوياً

إلى أبويّ الكريمين

والقلم لا يفي لِحقِّهما مهما كتب

ولا يسعني إلاّ أن أدعو لهما:

«ربِّ ارحمهُما كما ربّياني صغيراً»

عماد

القسم الأول

الدراسة

مقدمة التحقيق

تمثل دراسة الأعلام وتطورهم الفكري ومصادر ثقافتهم وإنتاجهم، مبحثاً هاماً في الفكر الفلسفي ـ الأخلاقي، قديماً وحديثاً، كما تلعب البيئة الاجتماعية والثقافية، وخصوصاً الأسرة، دوراً كبيراً في تشكيل ذهنية الكاتب وفي وقت مبكر، ولها الأثر في تكوين اتجاهاته الثقافية والمعرفية على العموم.

وقد وقع اختياري على عَلم من أعلام الحكمة "wisdom" والأخلاق "Ethics" في القرن الرابع الهجري، ألا وهو أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب المشهور بـ «مسكويه» "Miskawayh"، لتحقيق كتابه «**تهذيب الأخلاق**»؛ لما له من الأهمية الكبرى في الدراسات الأخلاقية قديماً وحديثاً.

وتتجلّى أهمية هذا الكتاب في الأسباب الآتية:

I ـ إنَّ هذا الموضوع يتعلّق بعَلم من أعلام الفلسفة "Philosophy" والأخلاق والنقد "Critique"، وهب نفسه للعلم "Science" والمعرفة "Cognition"، وسخّرها للدفاع عن الأخلاق الحسنة، وهو جدير بأن يدرس ويحلل، وتسلّط عليه الأضواء لإبراز معالم شخصيّته العلمية.

II ـ إنّ هذا الكتاب **تهذيب الأخلاق** يمثل قمّة الإبداع الأخلاقي في أجواء الفكر العربي والإسلامي في ذلك العصر، وقد سجّل مسكويه فيه أدق النظريات الأخلاقية وأنبلها.

III ـ يعتبر كتاب **تهذيب الأخلاق** مصدراً أساسياً لدراسة علم الأخلاق "Ethics" في القرن الرابع الهجري، والعصر البُوَيهي، ذلك لأنّه جاء عن مشاهدة وعيان من مسكويه، أو عن نقل مباشر عن الرجال الذين عاشوا في تلك الحقبة.

IV ـ هذا التحقيق يتعلق بإحياء التراث العربي "Arabic Tradition"، ومصدر من أدق المصادر في الدراسات الأخلاقية، ألا وهو **تهذيب الأخلاق**؛ لربط الحاضر بالماضي، ولإحياء جهود الذين خلّفوا هذه الكنوز الثمينة، والمخطوطات القيمة، لينتفع بها الدارسون والباحثون،

ومساهمة في نشر الثقافة الأخلاقية، فنضيف بذلك إلى المكتبة العربيّة كتاباً مدروساً ومحققاً تحقيقاً علمياً.

لذا حققتُ الكتاب لنوفيه حقّه، وقد حاولت تلافي كل تقصير في الطبعات السابقة؛ لإبراز الكتاب بصورة مشرقة ليعم نفعه، ويزداد إقبال الدارسين عليه.

وقد شجعني ذلك على اقتحام هذهِ الصعاب، فقدمتُ عرضاً واضحاً، وصورة متكاملة لجهود مسكويه، ومنهجه الأخلاقي في كتابه.

لهذه الأسباب وغيرها، تحركتُ على مستوى تحقيق و دراسة هذا السفر الثمين.

علمُ الأخلاق

الأخلاق ركيزة مهمة ومن أهم الركائز التي تقوم عليها صياغة الواقع المعاش، إلى واقع يسير بالأمة نحو حياة أفضل، فلذلك تجد الديانات والأمم والشعوب تحرص حرصاً تاماً على هذه المبادئ وتحافظ عليها من الانهيار أو أن تشوبها شوائب الكدر أو أن تنالها يد العابثين.

يقول أمير الشعراء أحمد شوقي (ت ١٩٣٢م):

وإنَّما الأمَمُ الأخلاق ما بَقِيَتْ فإنْ هُمُ ذَهَبَتْ أخلاقُهم ذَهَبوا[١]

الأخلاق في اللغة

الأخلاق: جمع خُلُق، وأصلها خَلَقَ، قال ابن فارس: خلق: الخاء واللام والقاف أصلان، أحدهما: تقدير الشيء، والآخر: ملامسة الشيء.

وقال: ومن الأول: الخُلُق، وهي السجيّة، لأنَّ صاحبه قد قُدّر عليه، وأما الأصل الثاني: فصخرة خَلْفاء: أي ملساء[٢].

والخُلق: الدين والطبع والسجيّة[٣]. ويطلق على صفات النفس الباطنة، قال الراغب: «الخَلْق والخُلُق في الأصل واحد، كالشرب والشُرب، لكن خص الخَلْق بالهيئات والأشكال والصور المدركة بالبصر، وخص الخلق بالقوى والسجايا المدركة بالبصيرة»[٤]. وقال ابن

---

(١) مجلة رسالة المسجد، العدد ١٢٠، السنة السابعة والعشرون، ٢٠٠٦م، سلطنة عمان، ص٢٣، مقال تحت عنوان: إنّما الأمم الأخلاق.

(٢) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ج٢، ص٢١٣، تحقيق: عبدالسلام محمّد هارون، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩هـ.

(٣) لسان العرب، ابن منظور، ج٥، ص١٤٠، دار صادر، بيروت، ٢٠٠٤م. القاموس المحيط، الفيروزآبادي، ص٨٩٥، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٤م.

(٤) المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، ص٢٩٧، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ١٩٩٦م.

الأثير وابن منظور: «وحقيقته أنه لصورة الإنسان الباطنة، وهي نفسه وأوصافها ومعانيها، ولهما أوصاف حسنة وقبيحة»[١].

ويظهر من معنى الأخلاق في اللغة:

I ـ أن الأخلاق صفات للنفس الباطنة.

II ـ أنها خاصة بسجايا النفس وقواها التي يمكن وصفها بالحسن والقبح.

والأخلاق علمٌ بأصول يعرف به حال النفس من حيث ماهيّتها وطبيعتها وعلّة وجودها وفائدتها وما هي وظيفتها التي تؤدّيها، وما الفائدة من وجودها وعن سجاياها وأميالها وما تنقلها بسبب التعاليم عن الحالة الفطرية.

وكلنا يرى نفسه وجميع ما حوله من الموجودات في تغيير دائم، وسير حثيث، ولكن إلى أين تسير هذه القوافل؟

للجواب على هذا السؤال نقول إنه يمتدُّ تاريخياً بامتداد الفكر البشري، إذ أنّهُ من أوائل الأسئلة التي واجهها الإنسان حينما وجد نفسه موجوداً يفكّر في جميع أمور الحياة، وقد حثّ الحكماء والأنبياء والعلماء وسائر المفكرين على التأمّل في المسير والمصير.

رحم الله امرءاً عَلِم من أين؟ وفي أين؟ وإلى أين؟[٢].

إن الله خلق الإنسان بالطبع يميل إلى الاجتماع. والمعروف إن أرِسطو "Aristotle" أول من قال بأنَّ الإنسان مدني بالطبع. وكذلك قال قبله أفلاطون "Plato" إنَّ الإنسان يحتاج للاجتماع والتعاون، لأنَّ الإنسان يحتاج للآخرين في بناء المدينة السعيدة. ومن فلاسفة الأخلاق الذين ذهبوا على القول بأنَّ حياة الإنسان تكتمل بالمجتمع هما، يحيى بن عدي ومسكويه[٣].

ولـمّا كان موضوع علم الأخلاق[٤]، البحث في حال النفس، وهي أشرف الموجودات

---

(١) النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير، ج٢، ص٧٠، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩هـ

(٢) راجع: مقدمة شرح منازل السائرين، أبي إسماعيل عبدالله الأنصاري، شرح: كمال الدين عبدالرزاق القاساني، ص ٧، تحقيق وتعليق: محسن بيدارفر، منشورات بيدار، قم، ٢٠٠٢م.

(٣) انظر: الفلسفة السياسية عند ابن أبي الربيع، الدكتور ناجي التكريتي، ص٢٢، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٧م.

(٤) علم الأخلاق: "Ethics" وهو العلم الذي يبحث فيما ينبغي أن يكون عليه الإنسان، وماذا ينبغي أن يعمل وبأيّ شكل يشكّل حياته.

بسبب جوهرها المجرّد، الذي يتناسب مع أنفس الملائكة من هذهِ الجهة، وقد أفاض الله المعلومات، والأسماء الدّالة على المسميات على أول بشر خلقه من خلقه، وجعله خليفة في أرضه، ولم يعلمها ملائكته المقرّبين، لما في ذلك من عدم الضرورة الداعية الى تعليمهم إيّاها، لتجرّدهم عن ماديّات هذا العالم، وكثافته، ولأنهم منزّهون عن معنى المشاركة في المصالح الأرضية التي تستلزم المزاحمة، وهي بلا شك، تقتضي وجود صناعة ذات أصول، وقواعد لتربية الأنفس، بحيث تجعلها صالحة للبحث في أحوال الموجودات على وجه يضمن الاعتدال في الطلب، ويسير بكل نفس إلى ما أعدّت له وتهيّأت إليه.

الأخلاق، صناعة الحكماء والأنبياء

هذه الصناعة التي حلّت في المحل الأول من الحكماء "Sages" والأنبياء "Prophets"، ثم انعكست في سيرة الملوك العادلين والسلاطين الصالحين، كانت سبباً لنظم المجتمعات البشرية وتدبير مصالح الخلق على اختلاف في الغايات، وتفاوت في المشارب، وتباعد في الاستعداد، وتباين في التهيّؤ والقابليّة، والتي تجعل العدل شعاراً، والرحمة دثاراً، لا يمكن أن يعبّر عنها بغير صناعة الأخلاق.

ولما كان أشرف العلم يرجع إلى شرف موضوعه، كان العلم الإلهي أشرف الموضوعات قاطبة، يليه في الرتبة الرياضيات ثم الطبيعيات، وعلى مستوى العلم الطبيعي ذاته تجد أنّ البحث من النفس الإنسانية أشرف من سائر الأبحاث الأخرى.

ولكي يضمن مسكويه سلامة العقل الإنساني عامه، وسلامة إدراكه الذات الإلهيّة والوصول إليها، رأى أنّ المرء ينبغي أن يتعلم في صباه الرياضيات، فيتدبر بها، ثم المنطق الذي هو بمثابة قانون أو إله للفلسفة يتمكن المرء من اكتشاف الأخطاء وعدم الوقوع فيها[١].

والخلق عند مسكويه هو الطبع والسجية، وهو بهذا يتعلّق بأعمال الإنسان الباطنية لا الظاهريّة. ويعرف مسكويه الخلق في «التهذيب» بأنه حال للنفس داعية لها أفعالها من غير فكر ولا رويه[٢].

---

(١) ابن مسكويه «مذاهبٌ أخلاقية»، كامل محمّد محمّد عُوَيضة، ص٨١ـ٨٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٣م.

(٢) التراث النفسي عند علماء المسلمين، الدكتور محمّد شحاتة ربيع، ص٢٩١، دار غريب، القاهرة، ٢٠٠٤م.

هناك رغبات وتيارات متضادة ومتصارعة في داخل الإنسان، بعضها مفيد، وإن كان في الظاهر متعباً أو مضراً، والبعض الآخر مضر، وإن كان بحسب الظاهر لذيذاً ومُريحاً... ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ شَرّٞ لَّكُمۡۚ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾[1].

إذن فالرغبات والدوافع النفسيّة ليست كلها مفيدة للإنسان، ويمكن اعتبار المفيد منها صديقاً للإنسان، والمضر منها عدوّاً داخلياً له، ولكن هل هناك محرّك يقف وراء هذه الرغبات المتضادة يمكن اعتباره صديقاً، أو عدوّاً لنا؟[2]

وعند مراجعة كُتب الأخلاق، نجد تحذيرات شديدة من عدو داخلي يسمّى بـ «النفس»، كما جاء عن لسان النبيﷺ: «أعدى عدوُّك نَفسكَ الّتي بينَ جَنبيكَ»[3]. لأن النفس مركز العواطف والميول والشهوات لدى الإنسان. وحقيقة الإنسان هي بروحه أو النفس المجردة التي تستخدم هذا الجسد كآلة لها في عالم الطبيعة والدنيا[4].

ويذكرون هذا العدو بأسماء مختلفة، فتارةً باسم النفس الأمّارة، وأخرى باسم الهوى، أو الشهوات، وغير ذلك.

المصالحة بين الإنسان ونفسه

ولكننا لا نجد في أعماقنا حالة من العداوة والكراهيّة الحقيقية لهذه الأسماء، وإن تظاهرنا بها، بل واكثر من ذلك، هناك حالة من المصالحة بين الإنسان ونفسه!!

أمّا أهميّة علم الأخلاق في النفس الإنسانية، فبالإضافة إلى كونها مقدمة ومفتاحاً لمعرفة الله، فإنها تشكل الطريق للسعادة الحقيقية في الدنيا، فما فائدة الأموال والمقام الاجتماعي،

---

(١) البقرة/ ٢١٦.

(٢) انظر: حقيقة الإنسان ـ النفس الإنسانية بين متطلبات الروح ونوازع الأنا ـ أحمد القبانجي، ص ٦، الطبعة الثانية.

(٣) ميزان الحكمة، محمد الرّيشهري، ج٦، ص ٩٥، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤هـ، عن كتاب: نور الحقيقة، عزّ الدين الحسين بن عبد الصمد الحارثي الهمداني العاملي (والد الشيخ البهائي)، ص١٦٣، تحقيق: محمّد جواد الحسيني الجلالي، قم، ١٩٨٣م.

(٤) معجم المصطلحات الأخلاقية، إشراف: السيد عباس نور الدين، ص٦٨، مركز باء للدراسات، بيروت، ٢٠٠٦م.

وجميع أنواع الملذّات الماديّة، إذا كان الإنسان متمزّقاً من الداخل؟ وما فائدة العلم ـ بجميع أنواعه ـ إذا كان مصحوباً بهمجيّة أخلاقية وأنانيّة حيوانية.

لذلك يبني مسكويه فلسفته الأخلاقية على الفصل بين روحانية النفس ومادية الجسم من جهة، وبين الاعتدال بين التفريط والإفراط من جهةٍ أخرى[١].

إنَّ الإنسان برأي مسكويه، مُيّز بالعقل والروية، ولذا فعليه احترام العقل والحرص على عمل الخير وتجنب الشر. وعندما يشير إلى النفوس الثلاث ينصح باتباع النفس الناطقة ويسميها بالملكيّة. ولمّا كان الإنسان جسداً وروحاً، فسعادته تتم إذا حصل على الفضائل الجسمية، والفضائل الروحية، ولكن مع هذا فمسكويه يرى أن الإنسان مهما اكتملت حاجاته الجسمية لا تكتمل سعادته، بينما الذي تتوفر له الحكمة ويستنير بالنور الإلهي ويتجه كلياً إلى الملأ الأعلى، فيغتبط بما يحصل عليه من فيض نور الأول فقد وصل إلى أقصى السعادات[٢].

ما هو الهدف من الحياة؟

إذا لم يعرف الإنسان طموحاته وأهدافه بصورة جيّدة، ولم يميّز الضّار من النافع منها، والحق من الباطل، فقد يقضي سنوات عزيزة من عمره يتعب ويكدح، ثم يلقي به في البحر ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنكَاثًا﴾[٣]

وبمعرفة الإنسان نفسه، يعرف مجتمعه، وبعد إصلاح نفسه يسعى لإصلاح مجتمعه بصورة صحيحة، وقد يوفّق لانقاذه من الضلال والأزمات الاجتماعية، والانحراف العقائدي والأخلاقي، كما شأن الحكماء والأنبياء في أقوامهم.

وفي العصر الحاضر، حيث انتشرت الأمراض النفسية والأخلاقية (على الخصوص في عالمنا الثالث)، والأزمات الداخلية، بشكل لم يسبق له مثيل، وظهرت آثارها على شكل نزاعات قبلية وعرقية وطائفية وعائلية، وانحرافات أخلاقية، وعُقد نفسيّة من قلق وكبت، وتطرف ديني ومذهبي، كما يعرف اليوم بالأصولية الدينية "Religious Fundainentalism" وشذوذ

---

(١) انظر: تهذيب الأخلاق لمسكويه، تحقيق: الدكتور قسطنطين زُرَيق، ص٢٤ ـ ٢٨، الجامعة الأمريكية، بيروت، ١٩٦٦م.

(٢) انظر: الفلسفة السياسية عند ابن أبي الربيع، الدكتور ناجي التكريتي، ص٤٤ ـ ٤٥، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد.

(٣) النحل/ ٩٢.

جنسي، وعداوات مع الأقربين، فضلا عن بقية الناس، كان الأجدر بكل فرد منّا، أن يهتم بنفسه من موقع الوضوح في الرؤية، وإماطة اللثام عن الجانب المغلق منها.

لذلك يرى مسكويه ضرورة الاجتماع والتعاون، لأنَّ الإنسان لا يستطيع أن يحصل على السعادة كاملةً بمفرده، فكل واحد من أبناء المجتمع يقوم بجزء من العمل حتّى يكون الكمال الإنساني، ولذا ينصح مسكويه أن يحب الناس بعضهم بعضاً[1].

الكتب الأخلاقية قبل مسكويه

من أبرز الكتب الأخلاقية في العالم الإسلامي التي أُلّفت قبل كتاب «تهذيب الأخلاق» لمسكويه، والتي وصلت إلينا هي:

١ ـ الأدب الصغير: عبدالله بن المقفّع (١٤٣هـ).

٢ ـ الأدب الكبير: للمؤلف نفسه.

٣ ـ أخلاق الملوك: عمرو بن بحر أبو عثمان الجاحظ (ت ٢٥٥هـ).

٤ ـ كتاب التاج: للمؤلف نفسه.

٥ ـ عيون الأخبار: أبي محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة (ت ٢٧٦هـ).

٦ ـ كتاب مكارم الأخلاق: أبي بكر عبدالله بن محمد بن أبي الدنيا القرشي البغدادي (ت ٢٨١هـ).

٧ ـ رسالة المجالسة والجُلساء: أبو العباس السرخسي (ت ٢٨٦هـ).

٨ ـ أدب النفس الشريفة والأخلاق الحميدة: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ).

٩ ـ أدب الدين والدولة: علي بن ربَّن الطبري (ت نحو ٣١٠هـ).

١٠ ـ الطب الروحاني: أبو بكر محمد بن زكريّا الرازي (ت نحو ٣١١ أو ٣٢٠هـ).

١١ ـ السيرة الفلسفية: للمؤلف نفسه.

١٢ ـ أخلاق العلماء: أبو جعفر حسين الآجُرّي الشافعي (ت ٣٦٠هـ).

١٣ ـ تهذيب الأخلاق: يحيى بن عدي بن حميد بن زكريا (ت نحو ٣٦٤هـ).

---

(١) انظر: تهذيب الأخلاق لمسكويه، تحقيق: قسطنطين زريق، ص١٥، الجامعة الأمريكية، بيروت.

١٤ ـ اللمع في التصوّف: أبو نصر سراج الطوسي (ت ٣٧٨هـ).

١٥ ـ السعادة والإسعاد: أبو الحسن العامري (ت ٣٨١هـ).

١٦ ـ قوت القلوب: أبو طالب المكّي (ت ٣٨٦هـ).

١٧ ـ رسائل أخوان الصّفا أو إخوان الصّفاء وخلاّن الوفاء: مجموعة من المفكرين المجهولين (القرن الرابع الهجري).

١٨ ـ أخلاق الوزيرين: «مثالب الوزيرين:» الصاحب بن عبّاد وابن العميد: أبي حيان علي بن محمد التوحيدي (نحو ٤١٤هـ).

الفصل الأول: سيرة مسكويه أفق ثري في الفلسفة الأخلاقية

(I) السيرة الذاتية والعلمية لمسكويه (رؤية من الخارج)

مقدمة

من المفيد الحسن أن ندرس عطاءات المثقفين الماضين، وأن نتذكر أن بيننا وبينهم أزمنة سحيقة، وفضاءاتهم المعرفية غير فضاءاتنا المعاصرة، هذا التذكر يجنبنا المغالطات الإسقاطيّة، أي إسقاط مفاهيمنا الحديثة على ما أنتجوه من طروحات وتصورات. بمعنى آخر أنَّ إمكانيات الماضين العلمية هي إمكانيات أزمنتهم وظروفهم الاجتماعية، وما كان بإمكانهم أن يتجاوزوها، لذا لا يمكن أن نحاكمهم أو نتحاور معهم وفق معايير عصرنا، وآليات فهمنا الراهنة، لأنَّ لكل فترة من فترات التاريخ تصوراتها ومعاييرها الخاصة[١].

لم يرد في المصادر القديمة التي وصلت إلينا، ذكرٌ بالتفصيل عن حياة مسكويه يُجيب على الكثير من الأسئلة المطروحة أمام دارسيه، وعن نشأته ومراحل تعليمه. ولعلّ بدايات تحصيله العلمي كانت على الطريقة السائدة في عصره من التعليم في الكتاتيب[٢]. والتي من خلالها يتعلم التلميذ أوليات العلوم وأصولها[٣].

وكُلّ ما لدينا هو قطعٌ مبعثرةٌ في هذا المصدر أو ذاك، كتبها أصحاب التراجم ومُؤرخو الحكمة، وهي قليلةٌ جداً.

---

(١) انظر: مسكويه فيلسوف الأدباء، مهدي النجار، جريدة الصباح العراقية، الصادرة في بغداد بتاريخ: ١٩ تشرين الأول (اكتوبر) ٢٠٠٦م.

(٢) «ابن» مسكويه ـ فلسفته الأخلاقية ومصادرها، عبدالعزيز عزّت، ص٨٥، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر، القاهرة، ١٩٤٦م.

(٣) الأخلاق بين المدرستين السلفية والفلسفية (مسكوية وابن القيم نموذجاً، الدكتور عبدالله بن محمد العمرو، ص٢٦، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ٢٠٠٦م.

ولا ينفع في شيء أن ندين مرة أخرى فقر المراجع العربية التي وصلتنا عن العصور الماضية ونواقصها. أقصد المراجع الخاصة بالسيرة الذاتية للكتاب وبمؤلفاتهم، فهي لا تعطينا صورة واضحة ومتكاملة عنهم(١).

ومن الأسلم والأصح أن نعترف بأن مراكز اهتمام المؤرخ الحديث للأفكار والمجتمعات لا تتوافق مع مراكز اهتمام المؤلفين القدماء ولذلك فلا داعي للإدانة والتأفّف والاستنكار. وإنّما ينبغي أن نوضح كتب السيرة الذاتية ضمن سياقها العقلي الذي ولدت فيه قبل أن نستخدمها كمصدر للمعلومات. إن هذا المبدأ المنهجي ضروري وملّح جداً بالنسبة لتاريخ الفكر العربي والإسلامي. ولا نستطيع أن نضطلع نحنُ هنا بهذه المهمة لأنه حتى لو حصرناها بالتواريخ الأساسية للفلسفة والأخلاق، فسوف تبدو واسعة جداً وأكبر من طاقتنا(٢).

سوف نكتفي إذن بدراسة الملحوظات التي لها علاقة مباشرة بموضوعنا كما يفعل كتّاب الأطروحات عادةً.

ظلامية العصور الماضية

إنَّ حالة مسكويه توضح لنا بكل جلاء ذلك المصير المؤسف الذي لحق بعلماء الأخلاق والفلسفة في أغلب الأحيان. أقصد بأن التراث الثقافي الإسلامي لم ينصفهم للأسف الشديد بل وظلمهُم كثيراً.

إنَّ ما نعرفه عن حياة مسكويه، وتنقله بين مدن أصفهان، وبغداد، والرّي، وما وراء النهر، وعلاقاته بكبار رجال الدولة من رعاة العلم والأدب، وتاريخ مؤلفاته، نَذرٌ يسير جداً. ومن ثم فإن الاستدلال على تفاصيل حياته من هذه المعلومات المحدودة لا يكاد يكون ممكناً بغير الاستقراء التاريخي الدقيق لمجريات الحال، في البلاد التي عاش فيها واستقرّ، أو نزلها زائراً لمدة محدودة، لنرى ما إذا كانت أحوالها تسمح بوجوده فيها في هذه الفترة أو تلك. كما

---

(١) انظر: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ص ٩٧، دار الساقي، لندن ـ بيروت، ١٩٩٧م.

(٢) كما قلنا بأنَّ عقليّة المؤلفين والمفكرين القدماء واهتماماتهم مختلفة جداً عن عقليتنا واهتماماتنا. وبالتالي فلا ينبغي أن نلومهم أو نسقط عليهم فهمنا الحالي، في عصر الحداثة "Modernization" وما بعد الحداثة "Post Modernization".

ينبغي أن نستعرض سيرة بعض كبار رجال الدولة الذين اتصل بهم، وأن نحلّل العلاقة التي ربطت بينهم، لنعرف متى نشأت هذه العلاقة فاستقر الفيلسوق «مسكويه» في هذه المدينة، ومتى انتهت فارتحل عنها إلى غيرها؟ وهل كانت العلاقة التي ربطت بينه وبين أي واحد من رجال الدولة علاقة طيبة، تسمح له بأن يمضي زمناً طويلاً نسبيّاً إلى جانب هذا المسؤول أم أنها كانت علاقة سلبية دفعته إلى الإرتحال عنه إلى غيره؟

إنّ علينا أن نجيب على هذه الأسئلة علّها من خلال دراسة التاريخ الثقافي والسياسي لتلك الفترة التي عاش فيها مسكويه إلى حين وفاته سنه ٤٢١هـ.

فنحنُ نعلم أن أبا علي مسكويه كان قد نال بعض الشهرة في الفترة الأولى من حياته على الأقل. وهذا ما يمكن التأكد منه من خلال دراسة الفترة الأولى من حياته. وكذلك من خلال دراسة أعماله وشهادات بعض معاصريه، وهي في بعض الأحيان متناقضة. ولكن الأجيال القادمة راحت تساوي بين جميع قيم الماضي بشكل مستمر ومنتظم، وراحت تخلع عليها الصفات التقريظية نفسها، والأحكام التقليدية نفسها[1] بشكل لا يتغيّر ولا يتبدّل. وبالتالي فلم تحتفظ منه ـ أي من مسكويه ـ إلا بذكرى تلك الشخصية التي لقيت الحظوة في بلاط البويهيين[2] والتي كانت ضليعة بمعرفة

---

(١) سواء أكان ذلك في الاتجاه السلبي "Negative" (المعادي) أو الإيجابي "Statement" أو "Positive" (المؤيد).

(٢) البُوَيهيّون "Buwayhids" أو: "Buyids" أسرة حاكمة (٩٣٢ ـ ١٠٥٥م) (٣٣٤ ـ ٤٤٧هـ) سيطرت على الجزء الغربي من إيران وعلى العراق. تنسب إلى أبي شجاع بُوَيه، ولكنّ مؤسسيها الحقيقيين هم أبناؤه الثلاثة: عليّ (الملقب بعماد الدولة) والحسن (الملقب بركن الدولة) وأحمد (الملقب بمعزّ الدولة)، وقد دخل هذا الأخير بغداد عام ٩٤٥ للميلاد فقلّده الخليفة إمرة الأمراء، وخلع عليه لقب معز الدولة. وسرعان ما دبّ التفسّخ إلى دولة البويهيين بسبب المنازعات الناشبة بين ذرية الإخوة الثلاثة. ولكن عضد الدولة ما لبث أن وحّدها من جديد، حتّى إذا توفي نشبت المنازعات بين أبنائه فاضمحلّت وقضى عليها السلاجقة نهائياً عام ١٠٥٥م.

حكم آل بويه رقعة من العالم الإسلامي، وأقاموا دولة كبيرة، عرفت بالدولة البويهيّة. واشتهر منهم أبوهم بويه، ويذكر المؤرخون أنه كان صيّاداً فقيراً على بحر قزوين. يقول الأستاذ حسن أحمد محمود الشريف في كتابه (العالم الإسلامي في العصر العباسي): إنّ الخلفاء العباسيين تعرضوا في عهد البويهيين أقلاً للتغيير والتبديل أو لمهزلة الانتخاب الشكلي.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه (مجموع الفتاوي، ج٤، ص٢٢، جمع وترتيب: عبدالرحمن بن قاسم، الصادرة عن دار العربية للطباعة والنشر في بيروت) عن دولة بني بويه: «كان فيهم أصناف المذاهب المذمومة، قوم منهم زنادقة، وفيهم قرامطة كثيرة، ومتفلسفة ومعتزلة ورافضة، وهذه الأشياء كثيرة فيهم غالبة عليهم».

ويقول الدكتور محمد أركون في حوارٍ مع مالك التريكي على قناة الجزيرة الفضائية في برنامج مسارات بتاريخ ٢٤/ ٤/٢٠٠٦: «الدولة البويهية هي التي كوّنت ومهّدت السبيل إلى ازدهار النزعة الإنسانية في ذلك الوقت».

(انظر: موسوعة المورد، منير البعلبكي، ج٢، ص ١٤١، دارالعلم للملايين، بيروت، ١٩٨٠م. وكذلك انظر: معجم العالم الإسلامي، إشراف: "Klaus Kreiser" و "Werner Diem" و "Hans-Georg Majer (Hrsg)"، ترجمة: الدكتور ج (جورج). كتورة، ص١٥٦ـ١٥٧، المؤسسة الجامعية للنشر (مجد)، بيروت، ١٩٩٨م).

«الآداب وعلوم القدماء»[1].

أهم المصادر التي تتحدث عن حياة مسكويه

وهنا نكتفي بسرد أهم المصادر التي فيها ترجمة أو ذكر لمسكويه، نقسمها إلى أربع فئات:

I ـ آثاره كسيرة ذاتية

من المعلوم أنه نادراً ما يتحدث المؤلفون المسلمون عن أنفسهم في كتاباتهم ومؤلفاتهم. ودون أن يصل بهم الأمر الى حد «احتقار الأنا» فإنه يبدو أنهم قد انصاعوا في مجملهم لحسّ التواضع واعتبار الفرد المعزول شيئاً عرضياً عابراً لا يستحق الاهتمام كثيراً. إنَّ مسكويه قد تحدّث في مطاوي آثاره عن نفسه، بأحاديث لها دلالات مهمّة في معرفة أحواله وبعض نواحي حياته، وأخصُّ بالذكر: «تهذيب الأخلاق»، و«الهوامل والشوامل»، والجزأين الأخيرين من موسوعته التاريخية **تجارب الأمم**[2].

II ـ المصادر المعاصرة لمسكويه (٣٢٠ ـ ٤٢١هـ)

١ ـ أبو بكر الخوارزمي (المتوفى سنة ٣٨٣هـ)[3] تحدث عن مسكويه في رسائله.

---

(١) إنَّ فلاسفة القرن الثالث والرابع عديدون، ولكنهم للأسف غير معروفين إلاّ قليلا جداً، أو غير معروفين على الإطلاق. فالباحثون الأكاديميون من المستشرقين وغير المستشرقين ركّزوا اهتمامهم على «الثلاثة الكبار» أي: الكندي والفارابي وابن سينا. ولكن الإمتاع والمؤانسة، وكذلك المقابسات ـ لأبي حيان التوحيدي ـ يذكران غالباً أسماء من نوع: مسكويه، أبي الحسن العامري، أبي بكر القومسي، الحريري غلام بن طرارة، أبي سليمان المنطقي (السجستاني) وآخرين.

(٢) انظر: التحقيق الذي قام به المستشرق الإيطالي ليونه كياتاني "Leone caetani" للجزء الخامس والسادس منه والذي طبع في هولنده (ليدن) عام ١٩١٣م و١٩١٧م. وكذلك التحقيق الذي قام به المستشرقان هـ. ق أمدروز "H.F.Amedroz" و دافيد صموئيل مرجوليث "D.S.Margoliouth" للجزء الخامس والسادس والذي صدر عن شركة التمدن الصناعية بالقاهرة عام ١٩١٤م و١٩١٥م. وكذلك تحقيق الدكتور أبو القاسم إمامي في طبعته لكتاب تجارب الأمم لمسكويه في الجزئين الخامس والسادس، دار سروش، طهران، ١٩٩٨م و ٢٠٠٢م.

(٣) **محمد بن عباس المعروف بأبي بكر الخوارزمي**: كان واحد عصره في حفظ اللغة والشعر، وكان أصله من طبرستان وخرج من وطنه في حداثته و طوّف البلاد، وأقام بالشام مدّة وسكن بنواحي حلب، ولقي سيف الدولة بن حمدان وخدمه، وقصد سجستان ومدح واليها طاهر بن محمد، ثم انتقل إلى نيسابور فقصد حضرة الصاحب بن عبّاد فربحت تجارته، وأوفد الصاحب بكتاب إلى عضد الدولة فكان سبب انتعاشه، وكان مشاراً إليه في عصره.
كانت بينه وبين بديع الزمان الهمذاني محاورات ومساجلات مشهورة، (نقل بعضها ياقوت الحموي في معجم الأدباء) وتربطه بمسكويه صداقة، وهو ابن اخت محمد بن جرير الطبري (صاحب التاريخ والتفسير)، له رسائل وديوان شعر و كلاهما منشوران، توفي بنيسابور سنة ٣٨٣هـ. =

٢ ـ أبو سليمان المنطقي السجستاني، (المتوفى نحو سنة ٣٩١هـ)[١] في كتابه: صوان الحكمة[٢].

٣ ـ بديع الزمان الهمذاني (المتوفى سنة ٣٩٨هـ)[٣]، تحدث عن مسكويه في رسائله.

= (انظر: الأعلام، خير الدين الزركلي، ج ٦، ص ١٨٣، دار العلم للملايين، بيروت. الكنى والألقاب، عباس القمي، ج ١، ص ٥٧، مؤسسة النشر الإسلامي، قم).

(١) **محمد بن طاهر بن بهرام، المشهور بأبي سليمان المنطقي (السجستاني)**: مفكر مسلم، من أصحاب النزعة الإنسانية "Humanism"، وصاحب حلقة من المفكرين والأدباء في القرن الرابع الهجري.

لا يعرف تاريخ ميلاده ولا تاريخ وفاته بالدقة، لكن الأرجح أنه ولد في العقد الثالث من القرن الرابع، وعاش بعد سنة ٣٩١هـ كما يصرّح بذلك التوحيدي في مقابساته. نشأ في أقليم سجستان (إقليم في جنوبي إيران يتاخم باكستان، على المحيط الهندي). حيث يُعرف اليوم بأقليم سيستان. وصحب أبا جعفر بن بابويه، ملك سجستان، ثم ورد بغداد، واتصل بالمشتغلين بعلوم الأوائل ـ أي العلوم المنقولة من اليونان ـ وعلى رأسهم يحيى بن عدي، فتتلمذ على هذا الأخير، الذي كان أستاذ جماعة من المشتغلين بالفلسفة وعلوم الأوائل في بغداد، نذكر منهم: ابن زرعة و مسكويه و...

وبعد أن تمكن من علوم الأوائل، لازم بيته حيث اجتمع إليه نفر من طلاب هذه العلوم. وهذه الحلقة كانت تضم نخبة ممتازة من المشاركين في الفكر والفلسفة والأدب، مثل أبو حيان التوحيدي، وأبو علي مسكويه وآخرون.

فالسجستاني تتلمذ ليحيى بن عدي، وأخذ عنه الفلسفة القديمة، وبالأخص المنطق، فأسهم بعده في تطوير اتجاه مباحث الألفاظ. ومن الأدلة على زعامة يحيى بن عدي الحقيقية للمدرسة، أنَّ أبا سليمان السجستاني نفسه يشير إليه دائماً بلفظة «شيخنا»، وأبو حيان نفسه الذي حضر دروس يحيى بن عدي كان يسمّيه أستاذ الجماعة، أي جماعة السجستاني.

يذهب أبو سليمان إلى أنَّ الدين بخلاف الفلسفة، فالدين أساسه الوحي والفلسفة قوامها العقل، والوحي أقواله قاطعة، بينما العقل لا يقطع برأي، ولأجل ذلك فالدين ليس فيه أسئلة من باب لِمَ و كيفَ، وليس من حاجة له للفلسفة بكل فروعها. أمّا مؤلفات أبي سليمان فقليلة، نذكر منها: صوان الحكمة، كلام في المنطق، رسالة في السياسة، مقالة في المحرّك الأول. وشهرته في مجال المنطق، ولذا كان اسمه المتعارف عليه بين أهل العلم **«أبو سليمان المنطقي»**.

(انظر: موسوعة الفلسفة للدكتور عبدالرحمن بدوي، ج ١، ص ٨٠، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٤م. ومقدمة الدكتور عبدالرحمن بدوي على تحقيق كتاب: صوان الحكمة للسجستاني، ص٥ ـ ٧٤، بنياد فرهنگ، طهران، ١٩٧٤م. وكذلك انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة للدكتور عبدالمنعم الحفني، ج١، ص ٧٥ ـ ٧٦، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٩م. وأبو حيان التوحيدي في كتاب المقابسات للدكتور عبدالأمير الأعسم، ص٢٥٩، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٨٦م).

(٢) المقصود بالحكمة هنا الفلسفة. فالمفكرون العرب القدامى كانوا يستخدمون كلمة حكمة "The Wisdom" أكثر من كلمة فلسفة "Philosophy." والتأمل في الحقائق الجوهريّة يقابل الجانب الميتافيزيقي "Metaphical" من فلسفة أرسطو.

(٣) **أبوالفضل أحمد بن الحسين بن يحيى الهمذاني أو الهمداني**: أحد أئمة الكتاب. لهُ «مقامات» أخذ الحريري أسلوب مقاماته عنها. وكان شاعراً وطبقته في الشعر دون طبقته في النثر. ولد في همذان (همدان) وانتقل إلى هراة سنة ٣٨٠هـ فسكنها، ثم ورد نيسابور سنة ٣٨٢هـ ولم تكن قد ذاعت شهرته، فلقي أبابكر الخوارزمي، فشجر بينهما ما دعاهما إلى المساجلة، فطار ذكر الهمذاني في الآفاق. ولما مات الخوارزمي خلا له الجو فلم يدع بلدة من بلدان =

٤ ـ أبو حيّان التوحيدي (نحو ٤١٤هـ)[١]، في كتبه: الإمتاع والمؤانسة، ومثالب الوزيرين، والمقابسات.

٥ ـ أبو منصور الثعالبي (المتوفى سنة ٤٢٩هـ)[٢]، تحدث عن مسكويه في كتابه: تتمّة اليتيمة.

= خراسان وسجستان وغزنة إلاّ دخلها، ولا ملكاً ولا أميراً إلاّ فاز بجوائزه. كان قوي الحافظة يضرب المثل بحفظه. ويذكر أن أكثر «مقاماته» ارتجال، وأنّهُ كان ربّما يكتب مبتدئاً بآخر سطوره ثم هلمَّ جراً إلى السطر الأول فيخرجه ولا عيب فيه. له ديوان شعر ورسائل (عددها ٢٣٣ رسالة)، وكلاهما مطبوعان. وكانت وفاته مسموماً بمدينة هراة سنة ٣٩٨هـ، وحكي أنّه مات من السكتة وعجّل دفنه، فأفاق في قبره وسُمع صوته بالليل، وأنّهم نبشوا قبره فوجدوه قد قبض على لحيته ومات من هول القبر.

(انظر: الأعلام، خير الدين الزركلي، ج ١، ص ١١٥ ـ ١١٦، دار العلم للملايين، بيروت، وروضات الجنّات، محمد باقر الخوانساري، ج١، ص ٢٣٨، طبعة: إسماعيليان، طهران).

(١) علي بن محمّد بن عبّاس الشيرازي النيسابوري البغدادي، المعروف بـ «أبو حيان التوحيدي»: هذا الرجل الذي اسمه على كل شفة، مات في عصره مغموراً وبقي قرابة نصف قرن لا ترجمة شخصية له في أي من المصنفات، حتى جاء ياقوت الحموي فاستغرب الأمر وترجم له فوضعه في كتابه «معجم الأدباء» فإذا هو:

«فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة، محقق الكلام ومتكلم المحققين، وإمام البلغاء، فرد الدنيا الذي لا نظير له، ذكاء و فطنة وفصاحة».

أمّا سبب التعتيم عليه فيلخصه ابن الجوزي بقوله:

«زنادقة الإسلام ثلاثة: ابن الراوندي والتوحيدي وأبوالعلاء المعرّي وشرّهم التوحيدي، لأنهما صرّحا ولم يصرّح».

لكن ابن النجار، والسبكي، والحمود برّأوه، وكان ابن الجوزي يبين تكفيره للتوحيدي، في الإطار الذي سيكفّر عبره ابن تيمية المتصوّفة جميعاً وخصوصاً الحلاج وابن عربي.

ولد أبو حيان في شيراز، لم يعرف حتى الآن عن نشأته، ولا عن شبابه إلاّ أنّه ابن بائع تمر التوحيد في العراق، فغلب عليه لقب التوحيدي (وهو نوع من التمر في العراق)، اشتغل بالوراقة، أي نسخ الكتب في بغداد حتى سن الأربعين، ثم خفيراً في مستشفى، قبل أن يبدأ طوافه في بلدان الشرق، ورحلته في الأدب. انتقل إلى الرّي، فصحب ابن العميد والصاحب بن عبّاد، فلم يحمد ولاءهما، عزم الصاحب بن عبّاد والوزير المهلّبي على قتله فاستتر منهما ومات في استتاره في شيراز.

ترك أبو حيان عشرات الكتب لم يصلنا سوى بعضها، لأنّه كان نفسه أحرقها قبل وفاته، قرفاً من زمانه، وهذا البعض لم يأخذ طريقه إلى المطبعة إلاّ أواخر القرن التاسع عشر!. من أشهر كتبه: «الإمتاع والمؤانسة» و«الإشارات الإلهيّة» و«المقابسات»، وأشهر كتبه المفقوده: «الرد على ابن جني» و «الصوفية» و«الحج العقلي إذا ضاق الفضاء على الحج الشرعي». لقد خلّد ابن العميد والصاحب بن عبّاد في هجائيته الشهيرة «مثالب الوزيرين»، ويتميّز أدبه بما يمكن أن نسميه اليوم بالأدب الوجودي، وفي هذا يقول المستشرق السويسري الإلماني آدم متز "Adam Mez":

«لم يكتب بعده في النثر ما هو أسهل وأقوى و أشد تعبيراً عن شخصية صاحبه».

(انظر: الأعلام لخير الدين الزركلي، ج ٤، ص ٣٢٦، دار العلم للملايين، بيروت. والكنى والألقاب، عباس القمي، ج١، ص ٩٩ ـ ١٠٠ طبعة: مؤسسة النشر الإسلامي، قم. وكتاب: حوار مع متمردي التراث، عصام محفوظ، ص ٥١ ـ ٥٢، طبعة: رياض الريس للكتب والنشر، بيروت).

(٢) أبو منصور عبدالملك بن محمد بن إسماعيل الثعالبي النيسابوري: ولد أبو منصور في نيسابور وإليها نمى، وكان في أوّل حياته فرّاء يخيط جلود الثعالب فنسب إلى صناعته، ومن ثم اشتغل بالأدب واللغة والتاريخ فنبغ واشتهر =

III ـ المصادر المتأخرة عن عصر مسكويه

١ ـ شمس الدين الشهرزوري (المتوفى نحو سنة ٥١١هـ)، في كتابه: تاريخ الحكماء قبل ظهور الإسلام وبعده «نزهة الأرواح وروضة الأفراح»[١].

٢ ـ ظهير الدين البيهقي (المتوفى سنة ٥٦٥هـ)، في كتابه: تاريخ حكماء الإسلام، في أثناء تناوله الحديث عن حياة ابن سينا، وتطاوله على علماء عصره[٢].

٣ ـ ياقوت الحموي (٥٧٤ ـ ٦٢٦هـ)، في كتابه: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب المعروف بمعجم الأدباء[٣].

٤ ـ جمال الدين القفطي (الوزير)[٤] (٥٦٨ ـ ٦٤٦هـ)، في كتابه: إخبار العلماء بأخبار الحكماء[٥].

٥ ـ ابن أبي أصيبعة (٥٧٩ ـ ٦٦٨هـ)، في كتابه: عيون الأنباء في طبقات الأطباء[٦].

٦ ـ صلاح الدين خليل الصّفَديّ (٦٩٦ ـ ٧٦٤هـ)، في كتابه: الوافي بالوَفَيات[٧].

= وصنّف عشرات الكتب الجليلة الممتعة، ولعلّ كتابه «يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر» مع تتمته، أكثر كتبه شهرة وتداولا نظراً لأنّه يقدّم فيه ترجمة وافية لكثير من الشعراء المعاصرين له أو السابقين لزمنه بقليل. من كتبه: فقه اللغة، سحر البلاغة، سِرّ الأدب وغير ذلك.

(انظر: مقدمة كتاب: يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر للثعالبي، تحقيق: مفيد محمد قميحة، ج١، ص ٥، دارالكتب العلمية، بيروت).

(١) يتحدّث الشهرزوري عن مسكويه بكل اختصار، دون شرح أو بيان، حيث يشير إلى بعض كتبه وخاصة في الفلسفة، ويقول: إن له دراية محترمة في نظم الشعر.

(٢) يعرض في هذا الكتاب لمسكويه لا لذاته، وإنّما عندما يعرض للفيلسوف «أبي الفرج بن الطيب الجاثليق» أو بالأحرى عندما يشرح تطاول ابن سينا على علماء عصره. كذلك فعل المؤرخ ابن خلكان في كتابه «وفيات الأعيان» فهو يذكر أن مسكويه ألف كتاب «تجارب الأمم» عندما يتحدث عن وفاة أبي الفوارس الحسين بن علي بن الحسين المعروف بابن الخازن الكاتب.

(٣) فهو يتوسع بالكتابة عن مسكويه بالنسبة إلى من سبق ذكرهم، وكتابته تدل على أنه قرأ فأجاد قراءة من كتب عن مسكويه من المتقدمين. فياقوت له ميزة جمع آراء بعض معاصري مسكويه فيه.

(٤) القفطي: بكسر القاف وسكون الفاء، بلدة من صعيد مصر.

(٥) لقد كتب القفطي عن مسكويه قليلاً، ولكن كتابته تدل على شيء من الذكاء والتصرف، ثم يذكر مؤلفاته المشهورة ويحكم على بعضها أحكاماً تدل على أنه قد قرأها، ولم يعتمد في ذلك على حكم غيره.

(٦) فهو لا يذكر شيئاً مهماً في حياة مسكويه، وباعتباره مؤرخاً لأطباء العرب، كان يجب عليه أن يتوسع ويستطرد في إلمام مسكويه بصناعة الطب، ويبيّن لنا الأصول والفروع التي يتفقه فيها مسكويه بوجه الخصوص، وهو لم يفعل ذلك بخلاً بعلمه، وإنّما لأنّه لم يبحث بنفسه في تحديد مجهودات من يكتب عنهم في الطب، وإنما يعتمد إلى اختصار ما سطره عنهم غيره من قبل فعله علم منسوخ.

(٧) نقل الصفدي معظم ترجمة مسكويه عن كتاب معجم الأدباء لياقوت الحموي ولم يأت بشيء جديد، بل استنسخ ما=

٧ ـ حاجي خليفة أو كاتب چلبي (١٠١٧ ـ ١٠٦٧هـ)، في كتابه: كشف الظُنون عن أسامي الكتب والفنون[١].

٨ ـ قطب الدين محمد بن الشيخ علي الإشكوري (المتوفى نحو سنة ١٠٩٠هـ) في كتابه: محبوب القلوب (المقالة الثانية)[٢].

٩ ـ محمد باقر الخوانساري (١٢٢٤ ـ ١٣١٣هـ) في كتابه: روضات الجنّات في أحوال العلماء السادات[٣].

١٠ ـ حسن الصدر (١٢٧٢ ـ ١٣٥٤هـ) في كتابيه: تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، والشيعة وفنون الإسلام[٤].

١١ ـ عباس القمي (١٢٩٤ ـ ١٣٥٩هـ) في كتابيه: الكُنى والألقاب وسفينة البحار[٥].

١٢ ـ محسن الأمين العاملي (١٢٨٢ ـ ١٣٧١هـ) في كتابه: أعيان الشيعة[٦].

= في المعجم واختصره.

(١) لا تجد في هذا الكتاب الشيء الكثير عن مسكويه، ومع أنه قاموس للكتب العلمية عند العرب، فهو يهمل ذكر مؤلفات مسكويه، ولا يرى منها إلاّ الكتب المعروفة المشهورة. وهو في التعريف بمسكويه ينقل الكلمات المعدودات التي ذكرها عنه ابن أبي أصيبعة.

(٢) لا نجد في هذا الكتاب المطبوع حديثاً (سنة ٢٠٠٣م) ـ بعد الطبعة الحجرية ـ الكثير عن حياة مسكويه، ذكر بعض مؤلفاته ومقتطفات من أقواله مثل: «ومن كلامه: لا يصح علم التوحيد إلاّ بعلم مرفوع من كل موجود، لأن كل معلوم إنّما يتعلّق العلم به على قدر نصيبه من أحوال الموجودات». وذكر فيه أبيات نصير الدين الطوسي في مدح كتاب «تهذيب الأخلاق». وحكاية ابن سينا مع مسكويه الشهيرة.

(٣) فهو كتاب ممتع، فيه مقال بديع عن مسكويه، يدل على تصرف في البسط والتعبير، وأنه اطّلع على كثير ممن كتبوا عنه من أمثال الشهرزوري والثعالبي، وفيه أشياء جديدة لا نعثر عليها عند غيره.

(٤) في الكتاب الأول ذكرٌ مختصرٌ عن حياة ومؤلفات مسكويه، ذكره في ثلاثة مواضع من الكتاب، حيث فيه المدح والثناء المبالغ فيهما، كما كان عليه القدماء، وهو مدحٌ دون سبب معقول، اللهم إلاّ خضوعهم لنزعة التقديس. وأما في الكتاب الثاني الذي ذكر فيه مسكويه في موقعين من الكتاب، فهو ملخص عما جاء في الكتاب الأول.

(٥) نقل أكثر معلوماته عن الخوانساري في الروضات إن لم نقل جلها، فهو لم يأت بشيء جديد، بل تكرار وخلاصة لما في الروضات، ولم يتحقق في التأكد من اسمه حيث ذكر (في كتابه: الكنى والألقاب) في قسم «الكني» ابن مسكويه، وهذا خطأ واضحٌ كما سنبيّنه لاحقاً.

(٦) يقول الأستاذ عبدالعزيز عزّت في كتابه: «ابن مسكويه ـ فلسفة الأخلاقية ومصادرها في الصفحة ١٦٢ ـ ١٦٣، المطبوع في القاهرة عام: ١٩٤٦م، ما نصه:

«صاحب أعيان الشيعة، هو في نظري أهم من كتب عن مسكويه من بين كتاب العربية الذين لا يعرفون الثقافات الأجنبية، فمقاله غزير بالمعلومات المفيدة التي تنير لنا نواحي كثيرة عن حياة مسكويه، ولابد أن العاملي قد بذل جهوداً عنيفة لإنشاء هذا المقال لأني قرأته بعد أن استوعبت المصادر القديمة عن مسكويه، فأدركت ما قام به من عناء كبير، وما بذل من وقت ثمين في الاطلاع على شتى المؤلفات وخاصه المخطوط منها، ولعله المقال الوحيد =

١٣ ـ محمد علي مدرس (١٢٩٦ ـ ١٣٧٣هـ) في كتابه: ريحانة الأدب في تراجم المعروفين بالكنية أو اللّقب[1].

١٤ ـ آغا بزرك الطهراني (١٢٩٣ ـ ١٣٨٩هـ) في كتابيه: الذريعة الى تصانيف الشيعة[2]، وطبقات أعلام الشيعة (نوابغ الرواة في رابعة المئات)[3].

١٥ ـ هنري كوربان "Henri Corbin" (1903 ـ ١٩٧٩م) في كتابه: "Histoire de la philosophie Islamique" تاريخ الفلسفة الإسلامية[4].

IV ـ الدراسات الحديثة

أما الدراسات الحديثة التي قام بها الباحثون في الشرق والغرب، بالإضافة إلى ما نشر منها في دوائر المعارف، أو في تواريخ الفلسفة العربية والإسلامية أو في الفهارس، أو في المجلات العلمية، أو في معاجم الأعلام وغيرها، فإنّ هناك دراسات أخرى مسهبة أنجزت أيضاً حول حياة مسكويه ونقد آثاره وتقييم أعماله العلمية، منها:

١ ـ «ابن» مسكويه في كتاب: تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب، محمد لطفي جمعة، المكتبة العلمية، ١٩٢٧م[5].

= من بين ما كُتب باللغة العربية قديماً وحديثاً الذي يجب أن يوليه الباحث اهتمامه.

(١) وهو كتاب بالفارسية، فيه شرحٌ مختصر عن حياة ومؤلفات مسكويه، جمعها مؤلف الكتاب من الكتب المتأخرة عنه وبالذات كتاب «روضات الجنّات» للخوانساري و«الذريعة» للطهراني. وفي كتابه رأي شاذ عن قبر مسكويه، يقول إنه دفن في مقبرة «تخت فولاد» القديمة والمعروفة في أصفهان.

(٢) لقد جد واجتهد في كتابه، ووسع اطلاعه على ما كتب الأوائل عن مسكويه، ولكن مع الأسف دون ترتيب، بل وفي بعض الأحيان حذف ما كان مهماً في حياته.

(٣) لقد جد واجتهد في كتابه، ووسع اطلاعه على ما كتب الأوائل عن مسكويه، ولكن مع الأسف دون ترتيب، بل وفي بعض الأحيان حذف ما كان مهماً في حياته.

(٤) كتب «كوربان» هذا الكتاب باللغة الفرنسية، بالتعاون مع حسين نصر وعثمان يحيى، وقام بترجمته: نصير مروّة وحسن قبيسي، وراجعه وقدم له: موسى الصدر وعارف تامر. في الكتاب ترجمة مختصرة لمسكويه وتحليل لبعض مؤلفاته وآرائه. وعلاقة فكر مسكويه بالتراث الفارسي القديم (المزدكية) حيث يتذوق عادةً دراسة العادات والحضارات والأمثال والحكم. مع أن هذا الكتاب قد صدر باللغة الفرنسية في باريس عام ١٩٦٤م من قبل دار نشر غاليمار "Gallimard" لكن وضعناه ضمن قسم المصادر المتأخرة عن عصر مسكويه، لأن كوربان يعتبر من أوائل المستشرقين الذين طرحوا أفكار وآراء مسكويه على العالم الغربي.

(٥) وهو أوّل كتاب يظهر في العالم العربي يتحدّث على غرار المستشرقين الأوروبيين الرائدين في هذا المضمار كأرنست رينان "Ernest Renan"، وسولومون مونك "Salomon Munk"، وسواهما على التأريخ للفلسفة العربية وأعلامها. ويبدو أنّ المؤلف كان قد شرع في تحريره وهو في فرنسا سنة ١٩٠٩م. =

٢ ـ «ابن» مسكويه ـ فلسفته الأخلاقية ومصادرها، الدكتور عبدالعزيز عزّت (القاهرة ١٩٤٦م)، وهي رسالة دكتوراه، تعتبر من أهم المصادر حول مسكويه.

٣ ـ مقدمة مسهبة على كتاب: الحكمة الخالدة ـ جاويدان خرد ـ لمسكويه، الدكتور عبدالرحمن بدوي (القاهرة، ١٩٥٢م).

٤ ـ فلسفة مسكويه الأخلاقية، الدكتور عبد الحق أنصاري، نشر هذا البحث في الهند بالإنجليزية عام ١٩٦٤م تحت عنوان:

The Ethical Philosophy of Miskawaih, by: M. Abdul Haq Ansari, Aligarh Muslim University, Aligarh (India), 1964.

٥ ـ نزعة الأنسَنَة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، الدكتور محمد أركون. أصل البحث عبارة عن رسالة دكتوراه باللغة الفرنسية أنجزها الدكتور أركون عام ١٩٦٩م و نشر عام ١٩٧٠م في باريس "paris" تحت عنوان:

Arkoun: Contribution ? l'Etude de l'umanisme Arab au IV-xe siècle:, Miskawayh: Philosophe et Historien. Paris, vrim 1970.

ثم قام بترجمتها إلى اللغة العربية الأستاذ: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت ـ لندن، ١٩٩٧م.

٦ ـ الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، الدكتور ناجي التكريتي، فيه بحث عن تأثير الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية على مسكويه، دار الأندلس، بيروت، ١٩٧٩م.

٧ ـ مقدمة الدكتور أبوالقاسم إمامي على تحقيق كتاب تجارب الأمم لمسكويه، دار سروش، طهران، ١٩٨٧م. نشر قسمٌ من هذا البحث في كتاب «محاضرات مؤتمر المخطوطات العربية في ايران»، منشورات المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق، ٢٠٠٢م.

٨ ـ تجارب الأمم وتعاقب الهمم، والكتابة التاريخية عند مسكويه، الدكتور حسن منيمنة، نشر هذا البحث في مجلة: أوراق جامعية، العدد الثالث والرابع، ربيع وصيف ١٩٩٣م في بيروت.

= (انظر: مجلة الفكر العربي، مقال للأستاذ: ماجد فخري، تحت عنوان: الجوانب الحيّة والميّتة في الفلسفة العربية، ص٢٠، العدد: ٥٧، معهد الإنماء العربي في بيروت، ١٩٨٩م).

٩ ـ «ابن» مسكويه، مذاهب أخلاقية، كامل محمّد محمّد عُوَيضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٣م.

١٠ ـ الدراسات النفسانية عند العلماء المسلمين، الدكتور محمد عثمان نجاتي، فيه فصلٌ كامل عن مسكويه، دار الشروق، القاهرة ـ بيروت، ١٩٩٣م.

١١ ـ مسكويه ومنهجه في الكتابة التّاريخية، حامد الخفاف، نشر هذا البحث في مجلة: المنهاج، العدد السادس عشر ـ شتاء ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م، بيروت.

١٢ ـ معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، الدكتور محمد أركون. نشر هذا الكتاب باللغة الفرنسية في باريس تحت عنوان:

Combats Pour L'Humanisme en contexts Islamiques.

وترجمه إلى العربية وعلّق عليه الأستاذ: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت ـ لندن، ٢٠٠١م.

١٣ ـ العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية (نقد العقل العربي: ٤)، الدكتور محمد عابد الجابري، فيه بحث عن تحليل العقل الأخلاقي لدى مسكويه، دار النشر المغربيّة، الدار البيضاء، ٢٠٠١م.

١٤ ـ الفكر السياسى لمسكويه الرازي، قراءة في تكوين العقل السياسي الإسلامي، محسن مهاجرنيا، ترجمه عن الفارسية الأستاذ: حيدر حبّ الله. دار الغدير، بيروت، ٢٠٠٤م.

١٥ ـ مفهوم النفس عند «ابن» مسكويه، الدكتور محمّد فاروق النبهان، دار الرفاعي ـ دار القلم العربي، حلب، ٢٠٠٤م.

١٦ ـ التراث النفسي عند علماء المسلمين، الدكتور محمّد شحاته ربيع، دار غريب، القاهرة، ٢٠٠٤م. يتحدّث عن مسكويه وآرائه النفسية في الباب السادس من الكتاب.

١٧ ـ «ابن» مسكويه والبحث الفلسفي الأخلاقي، الدكتور طيّب تيزيني، في كتابه: من اللاّهوت إلى الفلسفة العربية الوسيطة (القسم الثاني) منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠٠٥م.

١٨ ـ الأخلاق بين المدرستين السلفية والفلسفية (مسكويه وابن القيّم نموذجاً) إعداد: الدكتور عبدالله بن محمد العمرو (رسالة دكتوراه)، منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ٢٠٠٦م.

١٩ ـ نظرية مسكويه حول تزكية النفس، والعلاقة بين الفلسفة والتصوّف، محمّد ناصر بن عمر، نشر هذا البحث في ماليزيا بالإنجليزية عام ١٩٩٤م في مجلة الدراسات الإسلامية "Journal of Islamic Studics"، تحت عنوان:

Miskawayh's Theory of Self Purificotion And The Relashionship Between Philosophy And Sufism.

٢٠ ـ نافذة عن الإسلام في المجتمع البويهي: العدل وأسسه المعرفية في الفكر الديني لعبد الجبّار الباقلاّني ومسكويه، كامبيز بصيري ."Kambiz Ghanea Bassiri" البحث عبارة عن رسالة دكتوراه باللغة الإنجليزية في جامعة هارفارد الأمريكية "Harvard University" سنة ٢٠٠٣م:

A Window on Islam in Buyid Society: Justice and its Epistemological Foundation in the Religious Thought of Abd al Jabbar. Ibn al-Baqillani, and Miskawayh.

٢١ ـ جاويدان خرد أو الحكمة الخالدة، آرثرجون آربري، "Arthur John Arberry" (ت١٩٦٩م)، دراسة وتحقيق منشور في مجلة الدراسات السامية في لندن، خريف ١٩٦٣م.

Joural of Semitic studies. Volume: 8 Number: 2 Autumn 1963. 145 - 158.

عنوان البحث بالإنجليزية عبارة عن: Javidhan Khiradh

وهناك بحوث وكتب ومقالات قيّمة أخرى لا يسعنى المجال هنا لذكرها.

مسكويه "Miskawayh" أم ابن مسكويه "Ibn-Miskawayh"؟

اختلفوا في القرون الأخيرة في أنه: من هو الملقّب بمسكويه؟ هو، أو أبوه محمد، أو جده يعقوب؟

والواقع أنَّ مسكويه لقبه هو، لأنّهُ دعا نفسه هو بـ «أبي علي مسكويه» في مواضع متعددة من آثاره الأخرى، مثل: الهوامل والشوامل ورسالة في اللذّات والآلام ومقالة في النفس والعقل، أي أنه جعل مسكويه لقباً له. كما اعتبر معاصروه وأصدقاؤه مثل: أبو بكر الخوارزمي، وأبو حيان التوحيدي والثعالبي، مسكويه لقباً له. وأمّا الاختلاف الموجود بهذا الصدد فيرجع:

أولاً: إلى عدم الانتباه إلى التسمية التي سمّاها بها معاصروه من أصدقائه وزملائه. مثل: أبو ريحان البيروني، ياقوت الحموي و....[1]

ثانياً: لأنَّ بعض المتأخرين رأوا مسكويه يسمّي نفسه بشكل لا يمكن معه البتُّ، ولو لم

(١) أنظر: دائرة المعارف الإسلامية الكبرى، إشراف: كاظم الموسوي البجنوردي، ج٥، ص١٥٠ ـ ١٥١، طهران، ٢٠٠٣م.

نستدلّ بما دعاه معاصروه. فإننا نراه قد يسمي نفسه «الأستاذ أحمد بن محمد مسكويه» أو «أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه»[١].

فوقوع (مسكويه) تارة بعد اسم أبيه محمد، وتارة بعد اسم جدّه يعقوب، كان سبب الخطأ الذي شاع في ما بعد في ضبط اسم مسكويه، فأوهَم بعض الكتاب أنَّ مسكويه لقبٌ لأبيه أو جدّه، فكتبوه: «أحمد بن مسكويه» أو «أحمد بن محمد بن مسكويه» أو بشكل أغرب: «أحمد بن محمد بن يعقوب بن مسكويه»، بمعنى أنَّ «مسكويه» أصبح لقبًا لجدِّ جدّه[٢].

والحقيقة أنه عندما يقال: «أحمد مسكويه» أو «أحمد بن محمد مسكويه» أو «أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه» فالقصد أن يذكر اللقب بعد أحمد، أي بعد اسمه، فإذا ذُكر الاسم وحده فاللقب يتلوه مباشرة[٣]. يقول الدكتور عبدالعزيز عزّت «وفي نظري أن كلمة مسكويه كلقب لفيلسوفنا أصح بكثير من ابن مسكويه وهذا يرجع إلى سببين:»

السبب الأول: أن الذين قالوا بابن مسكويه من القدماء قليلون مثل: البيهقي والشهرزوري، بينما الأغلبية الساحقة منهم تؤيد أن لقبه هو مسكويه...

والسبب الثاني: «هو أن أغلب من قال بمسكويه فقط كانوا من العلماء الذين عاشوا في زمان مسكويه (مثل: أبي حيان والثعالبي والخوارزمي وبديع الزمان الهمذاني وأبي سليمان المنطقي و...) وكانوا من رفاقه وأصحابه يجتمعون به وينادمونه ويراسلونه فخليقٌ بنا أن نصدقهم لأنهم خلطاء الرجل وهم أدرى الناس باسمه وبلقبه وبكنيته»[٤].

ولكن إذا ذكر الاسم مخصّصاً بذكر اسم الأب فيجيء اللقب بعد ذكر الأب، وإذا كان هناك تخصيصٌ آخر بذكر اسم الجد فيأتي اللقب بعد ذكر اسم الجد وهكذا.

---

(١) انظر على سبيل المثال كتابه: تجارب الأمم، المجلد السادس، الصفحة ١٣٦، تحقيق: مرجوليوث "David Samuel Margoliouth" وآمدروز "Henry Frederick Amedroz" أو كتابه: الحكمة الخالدة (جاويدان خرد) الصفحة ٣٧٥، تحقيق: عبدالرحمن بدوي.

(٢) انظر: روضات الجنّات للخوانساري، ج١، ص ٢٥٤، وقد وقع في الخطأ نفسه الشيخ عباس القمي في كتابه الكنى والألقاب، ج ١، ص ٤٦٥ (طبعة مؤسسة النشر الإسلامي في قم، سنة ١٤٢٥هـ).

(٣) انظر إلى مرجوليوث حيث يرجح هذا الرأي وآخرون.

The Eclipse of the 'Abbasid calipxte, preface and index by D.S Margoliouth, p. ii. oxford. 1921.

(٤) انظر: «ابن» مسكويه ـ فلسفته الأخلاقية ومصادرها، الدكتور عبدالعزيز عزّت، ص٨١ ـ ٨٢، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، القاهرة، ١٩٤٦م. وكذلك انظر: فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلاتها بالفلسفة الإغريقية، الدكتور محمّد يوسف موسى، ص٧٣ ـ ٧٤، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٩٤م.

ففي كتابه، «شوامل» على «هوامل» أبي حيّان التوحيدي التي يبلغ عددها ١٧٥ مسألة، نراه يذكر اسمه في مستهلّ كل جواب بقوله: «قال أبو علي مسكويه» إلا في المسألة الأولى حيث يذكر اسمه متلوّاً باسم أبيه فيقول: «قال أبو علي أحمد بن محمد مسكويه» فأحمد نفسهُ هو الملقّب بمسكويه، وليس ابناً لمسكويه، أو سبطاً له لا لأبيه، أو جدّه، أو لجدِّ جدّه![١]

الألقاب الأخرى لمسكويه

لقد وصفه الكتاب القدماء والمتأخرون بقولهم: الحكيم، الفيلسوف، الأخلاقي، المؤرخ، المتكلم، اللغوي، الأديب، الشاعر، الكاتب، الناقد، النافذ الفهم، الكثير الاطلاع على كتب الأقدمين ولغاتهم المتروكة.

حين يعرض مسكويه لدراسة الأخلاق يتناوله كأستاذ لهذا العلم، وبسبب أستاذيته تلك أطلق عليه بعض العلماء اسم المعلّم الثالث "The Third Master"[٢] ولدوره الفذّ الذي لعبه في إعادة بناء الفلسفة اليونانية "Greek Philosophy" في فرعها العلمي، أي فلسفة الأخلاق[٣]، وجمع أشتاتها وتمحيصها وترصيص أركانها بصورة لم يزد عليها أيُّ مصنِّف صنف في فلسفة الأخلاق.

إنّ هذه الألقاب والنعوت التي لُقّب بها مسكويه ونُعت، دليلٌ على تعدّد أبعاد شخصيته، وسعةِ آفاقه في العلم "Science" والمعرفة "Cognition"، تعزّزه أدلةٌ أخرى تتمثل في تلك الآثار الكثيرة القيمة التي تركها لنا.

والناسُ في العينِ أشباهٌ وبينهمُ ما بينَ عامرِ بيتِ الله والخَربِ
في العُودِ ما يُقرنُ المِسكُ الذكيُّ به طيباً، وفيه لقىً مُلقىً معَ الحَطَبِ[٤]

---

(١) انظر على سبيل المثال لا الحصر: كتاب الصحاح، لإسماعيل الجوهري، ج ٤، ص ١٦٠٨، دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة، ١٩٨٧م. قاموس المحيط للفيروزآبادي، ص ٩٦٦ ـ ٩٧٦، طبعة: دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٤م. مقدمة كتاب سيبويه لعبد السلام هارون، ص ٤، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩١م. مقدمة كتاب تجارب الأمم لمسكويه الرازي، تقديم: أبو القاسم إمامي، ج ١، ص ١٨، دار سروش، طهران، ١٩٨٧م.

(٢) انظر: معالم الحضارة الإسلامية، الدكتور مصطفى الشكعة، ص٢٠٧، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٨م. وكذلك انظر: فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلاتها بالفلسفة الإغريقية، الدكتور محمّد يوسف موسى، ص٧٤ ـ ٧٥، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٩٤م.

(3) "Philosophy of Ethics" or "Moral philosophy".

(٤) انظر: تتمة يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، أبي منصور عبدالملك الثعالبي النيسابوري (ت ٤٢٩هـ) شرح وتحقيق: الدكتور مفيد محمد قميحة، ج٥، ص١١٧، طبعة: دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠م.

أعمال مسكويه في حقول المعرفة
«شرح موجز ومختصر»

ترك لنا مسكويه كمّاً هائلا من التصانيف والمؤلفات في شتى حقول العلم والمعرفة والأخلاق، حيث تدل على تعدّد أبعاد شخصيّته وسعة آفاقه العلمية، طرق أكثر أبواب العلوم في زمانه، فألف في الفلسفة والتاريخ والطب والأدب، كان لهُ فكر ثاقب ينقد ويتصرّف. والواقع أن أعماله قد فرضت نفسها على التراث العربي الإسلامي بواسطة مضمونها ونوعيتها، أكثر ممّا فرضتها بواسطة اتساعها أو تنوعها أو كثرتها.

كما أنه ليس من السهل معرفة تتابع أعماله بحسب تسلسلها التاريخي الحقيقي، وليس من السهل أيضاً، في بعض الحالات، أن نتوصل إلى النسخة الأصلية، ولكن كل هذه تمثل صعوبات عادية ولا تحتاج إلى تحقيقات طويلة أو معقدة[1]. وعدّد المؤلفون المتقدمون والمتأخرون لأبي علي مسكويه آثاراً كثيرةً تضم كتباً ورسائل وقطوعات من الشعر والوصايا، لنا اطلاع على عدد منها فقط، كما ذُكر البعض الآخر بشكل متناثر في آثار الآخرين.

لكي نقوم الآن بجرد كامل لأعمال مسكويه، فإننا سوف نستخدم القوائم التي خلّفها لنا كَتَبَةُ السيرة الذاتية الذين ذكرناهم سابقاً، وهم:

١ ـ أبو سليمان المنطقي ـ السجستاني ـ (المتوفى نحو سنة: ٣٩١هـ).

٢ ـ الشهرزوري (المتوفى نحو سنة: ٥١١هـ).

٣ ـ ياقوت الحموي (المتوفى سنة: ٦٢٦هـ).

٤ ـ القفطي (المتوفى سنة: ٦٤٦هـ).

---

(١) كما ذكرنا عن محنة وشحّة ومأساة التراث العربي الإسلامي في ذكر المصادر، ومن عدم الاهتمام بشخصيات بارزة ولامعة في الفلسفة والتاريخ الإنساني.

٥ ـ ابن أبي أصيبعة (المتوفى نحو سنة: ٦٦٨هـ).

٦ ـ الإشكوري (المتوفى نحو سنة: ١٠٩٠هـ).

٧ ـ الخوانساري (المتوفى سنة: ١٣١٣هـ).

وهذه النصوص مدعومة في بعض الأحيان من قبل تأشيرات المؤلف نفسه.

فهذه مؤلفات مسكويه، نوردها ونعرّفها باختصار

١ ـ الفوز الأصغر:

وقد يسمّى الكتاب باسم آخر هو: كتاب الجواب عن المسائل الثلاث. ذكر مسكويه هذا الكتاب مرتين في كتابه: الشوامل ص ٢٨٠ و ٣٤٠ تحقيق وتصحيح: أحمد أمين وأحمد صقر وذلك تحت العنوان المختصر: «الفوز».

وبالتالي فلا نستطيع أن نقول فيما إذا كان الأمر يتعلق بالفوز الكبير أم بالفوز الصغير، لأن مسكويه يعلن في نهاية هذا الأخير أنه سيفصّل الحديث في المسائل التي تناولها بسرعة في الفوز الصغير. مهما يكن من أمر فإنه يبدو لنا أن كلا الكتابين وُجدا حقاً وصحّت نسبتهما إلى المؤلف. وإن يكن الفوز الكبير قد ضاع ولم يصلنا.

نقول ذلك وخاصة أنهما يحتويان على صدى شاحب لشيء آخر، وهذا ما يزيد من أهميتهُما بالفعل. نقصد بذلك الصدى الشاحب عن رسالتين كان ابن المقفع[1] قد دمجهما تحت عنوان: **الأدب الصغير والأدب الكبير**. كما أنهما يمثلان صدى للتعبير القرآني: الفوز العظيم[2].يضافُ إلى ذلك أن العنوان يتلاءم جيّداً مع مضمون الكتاب وذلك لأن المسائل الثلاث المعالجة: **الله. النفس. النبي** تضع الانسانُ حقاً على طريق «الفوز» الأبدي[3].وقد

---

(١) عبدالله بن المقفع (١٠٦ ـ ١٤٢هـ) (٧٢٤ ـ ٧٥٩م): أديب ومترجم، يعتبر أحد أئمة البلاغة في الأدب العربي، وذلك لبيانه السهل الممتنع. اتهم بالزندقة فقتله والي البصرة في عهد المنصور العبّاسي، أشهر آثاره «الأدب الصغير» «الأدب الكبير» «المنطق» «كليلة ودمنة» وقد ترجمه عن الفارسية القديمة.
(انظر: موسوعه المورد، منير البعلبكي، ج٥، ص١٥٣، دار العلم للملايين، بيروت).

(٢) على سبيل المثال انظر:
﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا وَذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١٣﴾﴾ [النساء/ ١٣].
﴿رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾ [المائدة/ ١١٩].

(٣) يرى بروكلمان بأنه توجد ثماني مخطوطات لكتاب «الفوز الأصغر». =

اعتبر محمد إقبال(١) أن فلسفة ما بعد الطبيعة لمسكويه أكثر تنظيماً منها في فلسفة الفارابي، وأشار مستنداً إلى الفوز الأصغر إلى «خدمة مسكويهالأصلية التي أسداها لفلسفة وطنه» في تاريخ الفلسفة بدلاً من الاتجاه الأفلاطوني الحديث لابن سينا(٢).

٢ ـ الهوامل والشوامل:

(أسئلة التوحيدي + أجوبة مسكويه)

أسئلة مشبعة بروح عاطفية قلقة، تطارد التناقض في كل مكان وزمان يجعل الحقيقة المخبوءة تنبثق وتظهر. لكل من له علاقة ولو بدائية بالنظام الفكري للمعتزلة، قد لا يرى في الهوامل إلاّ مجرد عيّنات ذكية للمشاكل التي كانوا يتناقشون حولها عادة في الأوساط الثقافية منذ أن كان قد ظهر أتباع العقل المُعَقلن في القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي، فالأسلوب اللاذع الذي يستخدمه التوحيدي والذي يبدو تارة منرفزاً، وتارة

= وإليكم إحالاتها:

I ـ الإيسكوريال "El Escorial" (إسبانيا) (٦٠٩ و T.11).

II ـ باتنه أو بانتا "Panta" (الهند) (١٤/ ٢٥٥٨ و ٢٧٣ و١١).

III ـ المتحف البريطاني "British Museum" (DL6) 6335.

IV ـ أسعد أفندي (اسطنبول) (٢/ ١٩٣٣).

V ـ خالدية (القدس) (٢١/ ٧١).

VI ـ مشهد (إيران) (٢١٢/ ٦٤).

VII ـ طهران، (مكتبة المجلس، ٣١/ ٦٣٤، ١١).

VIII ـ بيشاور «باكستان» (٦١/ ٧٤).

(انظر: تاريخ الأدب العربي، كارل بروكلمان، الجزء الأول، الصفحات، ٣٤٢، ٥١٠، ٥٢٥. ثم انظر التتمة، ج١، ص٥٨٢، نقلاً عن: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، محمّد أركون، ص٢١٦).

(١) **محمد إقبال** "Muhammad Iqbal" 1878 ـ ١٩٣٨م): شاعر وفيلسوف ومفكر هندي «باكستاني» معروف، أشهر آثاره الشعرية قصيدة طويلة عنوانها «أسرار خودي» أي: أسرار النفس، وأهم آثاره الفلسفية، كتاب: تجديد الكفر الديني في الإسلام، واسمه الأصلي بالإنجليزية:

"Reconstruction of Religious thought in Islam"

كان إقبال يعتبر الدين تجربة مركّبة من عناصر ثلاثة: **عقلية وروحية وخُلُقية**، وأنه لا يتعارض مع الفلسفة، ولكنه يعبر عن جانب من الحقيقة التي هي موضوع الفلسفة.

(٢) انظر: دائرة المعارف الإسلامية الكبرى، إشراف: كاظم الموسوي البجنوردي، ج٥، ص١٥٣ ـ ١٥٤، (مقال: أبو علي مسكويه)، طهران، ٢٠٠٣م. وكذلك انظر: تطور الفكر الفلسفي في إيران (إسهام في تاريخ الفلسفة الإسلامية)، محمّد إقبال، ترجمة: حسن محمود الشافعي ومحمد السعيد جمال الدين، ص٣٣ ـ ٤٥، الدار الفنيّة، القاهرة، ٢٠٠٦م.

مبتهجاً، ولكنه دقيق دائماً، يذكرنا حتماً بالجاحظ[1].

إن عنوان المسائل التي يطرحها التوحيدي (الهوامل) يبدو لأول مرة في المقدمة القصيرة التي خصصها مسكويه لهذا الكتاب.

ومن الضروري الإشارة إلى أن كلا العنوانين يعبران فعلاً عن مقصد كلا المؤلفين. في الواقع أن التوحيدي قد اكتفى بطرح الأسئلة دون أن يبالي بالأجوبة التي سيتلقاها، تماماً كالإبل التي تُترك سارحةً في البرية[2]. (من هنا جاء اسم الهوامل ج. هامل، أي: البعير السارح). وأما مسكويه، فعلى العكس، قد حرص على تقديم أجوبة استقصائية تشمل كل جوانب المسألة المطروحة من قبل مراسله (أي: التوحيدي) من هنا جاء اسم الشوامل[3]، وعندما نحلل أسئلة هذا وأجوبة ذاك، نلاحظ أن كلا المؤلفين قد احترما مقصدهما وتقيّدا به[4]. يضم الكتاب مئة وخمساً وسبعين مسألة، وجهها أبو حيان إلى مسكويه وتلقى الإجابات عليها.

ففي مقدمته القصيرة نلاحظ أن مسكويه يحاول تعزية التوحيدي الذي اشتكى له من قساوة الدهر ولا مبالاة «إخوانه البشر». يقول مسكويه:

«قرأت مسائلك التي سألتني أجوبتها في رسالتك التي بدأت بها فشكوت فيها الزمان، واستبطأت بها الإخوان، فوجدتك تشكو الداء القديم، والمرض العقيم». فانظر حفظك الله إلى كثرةِ الباكين حولك وتأسَّ، أو إلى الصابرين معك وتسلَّ، فلعمر أبيك إنما تشكو إلى شاك، وتبكي على باك. ففي كل حلق شجي[5]، وفي كل عين قذي، وكل أحد يلتمس من أخيه مالا يجده أبداً عنده، ولو كان حدّ الصديق ما رسمه الحكماء حين قالوا: صديقك آخر هو أنت إلاّ أنّهُ غيرك بالشخص. فهيهات مِنه إني لأظنه: الأبلق العقوق، والعنقاء المغرب، والكبريت الأحمر[6]، أيسر مطلباً وأقرب وجوداً منه»[7].

---

(١) انظر: معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، محمد أركون، ترجمة وتعليق، هاشم صالح، ص١٠٣، دار الساقي، بيروت، لندن، ٢٠٠١م.

(٢) الهامل: هو في الواقع الجمل المتروك حرّاً ليلا نهاراً، ومن هنا نتج معنى الإهمال والترك.

(٣) الشوامل: هي الحيوانات التي تضبط الإبل الهامل فتجمعها. يقال: شملت إبلكم لنا بعيراً، أي أخفت شملها.

(٤) انظر: نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ص٢١٨.

(٥) المقصود تشكو إلى من حاله من حالك.

(٦) هذه أمثال عربية مشهورة.

(٧) الهوامل والشوامل (سؤالات أبي حيان التوحيدي لأبي علي مسكويه) تأليف: أبي علي مسكويه، أحمد بن محمد بن يعقوب الرّازي (ت ٤٢١هـ)، تحقيق: سيّد كسروي، ص٢٩ ـ ٣٠، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠١م.

أليست الثقافة العربية والإسلامية اليوم بحاجة إلى هوامل الشك لتخفف بها من شوامل اليقين؟!

وقد يلاحظ على مسكويه أنه كان مأخوذاً بأسئلة التوحيدي مستسلماً لها، صارفاً همه إلى الجواب عنها، دون أن يعترض على السؤال عينه.

إنَّ القيمة الكبرى لأسئلة أبي حيان هي في حيويتها، فنحن اليوم نتساءل كما سأل، إذ نرى ما يُرى، ونلحظ ما لحظ، ذلك لأنّ هذه الأسئلة صادقة في تصوير الشخصية الإنسانية، أصيلة في تسجيل ما تسفر عنه أحداث الحياة وسلوك الأحياء. ولكن هل شفت أجوبة مسكويه غليلاً؟ هل عالجت مشكلاً؟

هذا ما يتطلب علينا الرجوع إلى الكتاب نفسه، ودراسة ثقافة ذلك العصر.

٣ - ترتيب السعادات ومنازل العلوم أو الرسالة المسعدة:

هذا الكتاب ذُكر مرتين في «تهذيب الأخلاق»، وذلك تحت عنوان: كتاب ترتيب السعادات، وأما العنوان الكامل فهو ذلك الذي ورد في كتاب: صوان الحكمة لمؤلفه: أبو سليمان المنطقي (السجستاني)، أي: كتاب ترتيب السعادات ومنازل العلوم، وذلك لأننا نجد فيه تصنيفاً للعلوم بالفعل.

والكتاب شرحٌ لمراتب السعادة الثلاث وتحديد دقيق لمراتب العلوم حسب مدرسة أرسطو وقيمتها في الرُّقي بالإنسان نحو السعادة والكمال الإنسي.

وقد أوضح المؤلف بأنه ألّف هذه «التذكرة» من أجل الرد على طلب سيده الأستاذ أبي الفضل بن العميد. يقول بالحرف الواحد:

«وسألني عن أصناف سعادة الناس على مراتبهمْ وما هي، وما قدر تفاوتها، ليصير عزمه مسدّداً إلى أعلاها، وسعيه مقصوراً على أقصاها، فوعدته إثبات ذلك في تذكرة تكون نصب عينه ومتناول يده ليلحظ منها عظيم ما راموه بهممهم، وعلى ما سموا إليه بنفوسهم...»[(١)].

---

(١) ترتيب السعادات ومنازل العلوم لمسكويه، ص ٣١، القاهرة، ١٩٢٨م. وقد طبع الكتاب في طهران (طبعة حجرية) عام ١٣١٤هـ في حاشية كتاب (مكارم الأخلاق) للطبرسي (ت نحو ٥٣٨هـ) تحت عنوان: ترتيب السعادات، وكذلك طبع (طبعة حجرية) في طهران بالتاريخ نفسه ضمن كتاب (المبدأ والمعاد) لصدر الدين الشيرازي (ت ١٠٥٠هـ). وقد حقق هذا الكتاب في الآونة الأخيرة الدكتور أبو القاسم إمامي والذي صدر عن مكتبة، متحف ومركز وثائق مجلس الشورى الإسلامي بطهران عام ٢٠٠٠م تحت عنوان «ترتيب السعادات ومنازل العلوم» ضمن مجموعة «گنجينه بهارستان» أي: خزانه بهارستان، حكمت «١» من صفحة ٩٧ إلى ١٢٧.

وبما أن مسكويه قد اضطر لتخصيص وقت لا بأس به من أجل اكتساب هذه العلوم الدقيقة التي جذبه أمثال ابن العميد إليها، فإننا نستطيع أن نؤخر زمن كتابة «ترتيب السعادات» لعام ٣٥٨ ـ ٣٦٠هـ[١].

٤ ـ رسالة في ماهيّة العدل:

هناك مخطوطة وحيدة لهذه الرسالة، وهي موجودة فقط في مدينة مشهد بإيران، والعنوان الكامل لها هو التالي: **رسالة الشيخ أبي علي أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه إلى علي بن محمد أبي حيّان الصوفي في ماهية العدل**. وهذا العنوان هو: في جواب لسؤال علي بن محمد أبي حيّان التوحيدي «الصوفي» في حقيقة العدل[٢].

ونلاحظ أن المؤلف يحدد العدالة في كل معانيها الكونية، والحسابيّة والسياسية، والإلهية، ويركز مسكويه اهتمامه على مفهوم الوحدة التي تتحقق انطلاقاً من هذا التوازن التام المتمثل بالعدالة. وهذا التوازن التام يحصل إمّا بين الملكات الثلاث للنفس، وإمّا بين أعضاء المجتمع، وإمّا بين الأجزاء التشكيلية للكون. ويتخذ هذا التصور الواسع للعدالة مكانة مركزيّة وأساسية في تلك الرؤيا العامة للعالم، أقصد الرؤيا الموروثة عن أفلاطون[٣] وفيثاغورس[٤] وأرسطو[٥] في آن معاً[٦].

لقد طغى البحث في مفهوم العدالة الإلهيّة على مفهوم العدالة البشرية في القرون الأولى، سواء في أوساط المعتزلة أو الأشاعرة، ولم تأخذ العدالة بمعناها الثاني في الرواج إلاّ في

---

(١) انظر: نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي، محمد أركون، ص ٢١٢ ـ ٢١٣. وكذلك انظر: أعيان الشيعة، محسن الأمين العاملي، ج ٥ ص ١٠.

(٢) انظر: مقدمة تجارب الأمم، (تقديم: أبو القاسم إمامي)، ج ١ ص ٢٤.

(٣) **أفلاطون** "Plato" (٣٤٧ ـ ٤٢٨) قبل الميلاد: فيلسوف يوناني، معظم مؤلفاته محاورات عالج فيها موضوعات مختلفة كالرياضيات، والسياسة والتربية، والحب، والصداقة، والفضيلة وأشهر محاورات أفلاطون كتاب: «الجمهورية» وقد رسم فيه صورة للمدينة الفاضلة "Virtuous City" كما تخيّلها، معلناً أن لا صلاحَ للجنس البشريّ إلاّ إذا أصبح الفلاسفة حكاماً أو أصبح الحكام فلاسفة.

(٤) **فيثاغورس** "Pythagoras" (حوالي ٥٠٠ ـ ٥٨٠ ق.م): رياضي وفيلسوف يوناني، مؤسّس المدرسة الفيثاغورية. أسهم في تطوير الهندسة، قال: بأن تطهير النفس ممكن من طريق معرفة الحساب والهندسة والموسيقى. اتبع نظاماً صارماً قوامه تطهير الذات، وامتحان النفس.

(٥) أرسطوطاليس بن نيقوماخس الجراسني الفيثاغوري، من كبار فلاسفة اليونان وحكمائهم، له كتب عديدة.

(٦) نزعة الأنسنة في الفكر العربي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ص ٢٢٣.

الأوساط الفلسفية البحتة عند الفارابي أولاً ثم عند مسكويه، الذي يُنسب إليه المؤلّف الوحيد في ماهية العدالة، وهو مؤلف خلقي أرسطوطالي المنحى، أردف به مسكويه جوانب أفلاطونية محدثة في كلامه على العدالة في مؤلفه الخُلقي الأكبر تهذيب الأخلاق. كانت الفلسفة الخلقية هذه من أهم الأبواب الأصلية في سيرة التأليف الفلسفي بالعربيّة[١].

٥ ـ الحكمة الخالدة أو «جاويدان خرد»:

إن العنوان العربي لكتاب الحكمة الخالدة "Perennial wisdom" ليس إلا ترجمة للعنوان الفارسي «جاويدان أو جاويذان خرد»[٢].

يقول المؤلف:

«إنّي كنت قرأتُ في الحداثة كتاباً لأبي عثمان الجاحظ»[٣] يعرف بـ «استطالة الفهم» يذكر فيه كتاباً يُعرف بـ «جاويدان خرد» ويحكي كلمات يسيرة فيه، ثم يعظمه تعظيماً يخرج فيه عن العادة في تعظيم مثله. فحرصتُ على طلبه في البلدان التي جلتُ فيها حتى وجدته بفارس عند موبذان موبذ[٤].

---

(١) مجلة «الفكر العربي»، الجوانب الحيّة والجوانب الميّتة في الفلسفة العربية، الدكتور ماجد فخري، ص٢٤ ـ ٢٥، العدد: السابع والخمسون، ١٩٨٩، بيروت.

(٢) الشرق موطن الأمثال والحكم القصيرة، والكلمات العامرات بمعاني «الحكمة في الحياة» على حد تعبير الفيلسوف الألماني آرثر شوبنهور ."Arthur Schopenhauer" فهو يقدس «الكلمة» بالمعنى الأتم لهذا اللفظ ذي التاريخ الحافل في الأديان الشرقية كلها، وبخاصة في اليهوديّة ممثلة في «فيلوك» والمسيحية كما رسمها مستهل «الإنجيل الرابع» المنسوب إلى يوحنا، والإسلام كما بلغ أوج صورته الثيوصوفية في مذهب محيي الدين بن عربي. ومن هنا كانت أكثر الكتب رواجاً في الفكر الشرقي عامة كتب الكلمات القصيرة الحكمية، سواء أكانت في صيغة مناجاة أم كانت على هيئة نثر مطرد الفقرات.

(انظر: مقدمة الدكتور عبدالرحمن بدوي على كتاب: الحكمة الخالدة لمسكويه، ص٧، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٥٢م).

(٣) **عمرو بن بحر أبو عثمان الجاحظ (١٦٣ ـ ٢٥٥هـ)**: رئيس الجاحظية من المعتزلة، وهو المشهور في الأدب، ومولده ووفاته بالبصرة، وكان دميم الخِلقة، وأصيب بالفالج في آخر حياته، وقتلته الكتب، فقد وقعت عليه صفوفٌ منها، وله من المؤلفات في الفلسفة «كتاب خَلْق القرآن». وللجاحظ مدرسة، وأثره عظيم، وله كتاب «الحيوان» لا شك تأثّرَهُ مُؤلفو رسائل إخوان الصفا، وهو مؤسّس علم الأخلاق، وصاحب النظريات التحليلية العميقة في علم النفس، وذلك في أمثال «كتاب السناء» و«كتاب أخلاق الملوك» و...

(انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، الدكتور عبدالمنعم الحفني، ج١، ص٤٤٠، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٩م).

(٤) موبذان موبذ (رئيس الكهنة) في عهد شاهبور الثاني، وموبذان موبذ كان لقباً لرئيس الديانة الزرادشتيّة "zaroatrianism"، ولعل هذا المنصب قد وجد من قبل، ولكنه لم يأخذ تمام أهميته إلاّ حينما أصبحت المزدكية "Mazdakism" الدين الرسمي للدولة.
=

فلما نظرتُ فيه وجدتُ له أشكالاً ونظائر كثيرة من حكم الفرس والهند والعرب والروم، وإن كان هذا الكتاب أقدمها وأسبقها بالزمان، فإنّهُ وصية أوشهنج[1] لولده وللملوك من خلفه».

وبالتالي فقد طبق عنوان «الحكمة الخالدة» "Perennial wisdom" على جميع هذه النصوص من أجل أن يتلاءم مع قصد المؤلف الذي يريد القول:

«إنَّ عقول الأمم كلّها تتوافى على طريقة واحدة، ولا يختلف باختلاف البقاع، ولا تتغيّر بتغيّر الأزمنة، ولا يردها رادٌّ على الدهور والأحقاب، ويصحُ بذلك لقبه»، أعني «الحكمة الخالدة» فلذلك يجب أن يقتصر على مبلغ ما أحصيه، ولا تطلب العناية فيما لا غاية له»[2]. وكذلك احتفظ لنا مسكويه في كتابه هذا بوصية فيثاغورس المعرفة بالذهبية، وهي وإن كانت منحولة، غير أن بها الكثير من الأخبار الفيثاغورية القديمة[3].

= وكان إلى موبذان موبذ الإشراف الأعلى على كل الشؤون الدينية، والفصل في المسائل النظرية والشرعية والعملية الخاصة بشؤون الديانة، وكان إليه تعيين الموظفين الدينيين وعزلهم، وهو مستشار الملك في أمور الدين.
(راجع: مقدمة الدكتور عبدالرحمن بدوي على كتاب الحكمة الخالدة لمسكويه، ص ٣٣ و ٣٤).

(١) أوشهنج، ويكتب بالفارسية «هوشنگ»، بالأفستائية: "Haushaynha" أي: واهب المنزلة الحسنة. فيقال في أكثر الروايات إنه ابن سيامك بن كيومرث، وأنه ملك الأقاليم، وقهر الخلق وعمّر الأرض. وهو أول من استخرج الحديد واتخذ منه الأدوات للصناعات، وقدر المياه في مواضع المنافع، وحث الناس على الزرع والضرع، ورسم لهم حفر الأنهار وغرس الأشجار، وأمرهم بقتل السباع واتخاذ اللباس والفرش من جلودها، وذبح البقر والغنم والأكل من لحومها. وهو أول من بنى الأبنية، ومصر الأمصار، ووضع الأحكام والحدود، وآثر العدل وكان ملقباً به (أي باسم العدل).
... وكان وزيراً صالحاً. وكان تقيّاً فأدخل نظام صلوات الصبح والعشاء.
(راجع: آثر كريستنسن) "Arther Christensen": «الإنسان الأول والملك الأول في تاريخ الإيرانيين الأسطوري».
Le premier homme et le premier roi dans L'histoire L'egendaire des Iraniens.
أبو منصور الثعالبي: «غرر أخبار ملوك الفرس وسيرهم» ص٥ و٦، طبعة: زوتنبرج "H.zotenberg"، سنة ١٩٠٠م.
مقدمة الحكمة الخالدة لمسكويه، تحقيق: عبدالرحمن بدوي، ص٢٧ و٢٨).

(٢) الحكمة الخالدة، أبو علي أحمد بن محمد مسكويه، ص ٣٧٥ و ٣٧٦، تحقيق و تقديم: عبدالرحمن بدوي، القاهرة، ١٩٥٢م.
وقد استشهد به أبو الحسن محمد بن يوسف العامري (المتوفى نحو سنة ٣٩١هـ ـ ١٠٠١م) مرتين تحت هذا الإسم.
انظر كتاب «السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية» ص ٣٢٠. كما وذكر في «طراز المجالس» للخفاجي «القاهرة سنة ١٢٨٤هـ، ص ١٠٤».

(٣) هيراقليطس "Heraclitus" فيلسوف التغير وأثره في الفكر الفلسفي، الدكتور علي سامي النشار والدكتور محمّد علي أبو ريّان والدكتور عبده الراجحي، ص٢٩٨، دار المعارف، مصر، ١٩٦٩م.

٦ ـ الفوز الأكبر:

كتابٌ أخلاقي كتبه على طريقة كتابه «تهذيب الأخلاق»، وهناك رأياً قائلاً بكون الفوز الأكبر وتهذيب الأخلاق كتاباً واحداً، أو أنّهُ على نمط الفوز الأصغر ولكن بشكل أكثر تفصيلاً، على أنَّ أبي سليمان المنطقي أورد العنوانين لكتابين مختلفين[١].

٧ ـ فوز السعادة أو نور السعادة:

كتابٌ أخلاقي، لنيل السعادة البشرية، نرجح أن يكون الشبه القريب بين «الفوز» و«النور» قد أدّى إلى تصحيف جعل صاحب ريحانة الأدب[٢] أن يعدّهُما عنوانين لكتابين مختلفين، وهما كتابٌ واحدٌ[٣].

٨ ـ أُنس الفريد:

هذا هو عنوانه عند أبي سليمان المنطقي في كتابه: صوان الحكمة[٤]، والبعض سمّوه تحت عنوان: نديم الفريد، مثل الخوانساري[٥] والعاملي[٦]، وهو كتابٌ مجموعٌ يتضمّن أخباراً، وأشعاراً وأمثالاً غير مبوب، وهو أحسن كتاب صنّف في الحكايات القصار والفوائد اللّطاف[٧].

يقول آدم متز: "Adam Mez" المستشرق السويسري الألماني، وأستاذ اللغات الشرقية في جامعة بال "Basel"، المتوفى سنة (١٣٣٥هـ/ ١٩١٧م)، وذلك بعد أن تحدّث عن تطور القصص المسلّية والأسحار الأجنبيّة الظاهرة في فن القصّة منذ القرن الثالث:

---

(١) انظر: صوان الحكمة، أبو سليمان المنطقي السّجستاني، ص ٣٤٧، تحقيق: الدكتور عبدالرحمن بدوي، منشورات بنياد فرهنگ، طهران، ١٩٧٤م.

(٢) ريحانة الأدب، محمد علي مدرس، ج ٨، ص ٢٠٨، مكتبة الخيام، طهران، ١٩٧٠م.

(٣) انظر: أعيان الشيعة، محسن الأمين العاملي، ج ١٠، ص ١٤٦، مطبعة ابن زيدون، دمشق، ١٩٣٨م.

(٤) صوان الحكمة، أبو سليمان المنطقي السجستاني، ص٣٤٧، تحقيق: عبدالرحمن بدوي، منشورات بنياد فرهنگ، طهران، ١٩٧٤م.

(٥) روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، محمد باقر الخوانساري الأصبهاني، ج١، ص ٢٥٥، طبعة طهران، ١٣٩٠هـ.

(٦) أعيان الشيعة، محسن الأمين العاملي، ج ١٠ ص ١٤٦، دمشق، ١٩٣٨م.

(٧) انظر: محبوب القلوب (المقالة الثانية)، قطب الدين محمد بن الشيخ علي الإشكوري الديلَمي اللاهيجي، ص٣٨٦، تقديم وتصحيح: حامد صدقي، إبراهيم الديباجي نشرة: التراث المخطوط، طهران، ١٤٢٤هـ.

«وأخيراً جاء دور مسكويه، وكان أكبر مؤرخي القرن الرابع، فألّف كتاب أنس الفريد وهو أحسن كتاب صُنِّف في الحكايات القصار والفوائد اللّطاف». وهذه القصص الجديدة، هي من نوع يُغاير كلَّ المغايرة القِصص القديمة التي ألّفها ابن قتيبة[1]، وصاحب العِقد «الفريد»[2] ففيها نجد لأول مرّة تمام الأسلوب القصصي الإسلامي أعني طريقة القصص التي ليست عربيّة خالصة[3].

٩ ـ فوز النجاة:

وهو كتابٌ في الأخلاق وعلم النفس، ذُكر الكتاب عند بعض من درس مسكويه بعنوان: فوز النجاة في الاختلاف أو الأخلاق.

يمكن أن يكون عنواناً ثانياً لكتابه الآخر المسمّى بفوز السعادة، ولكنّنا لا نستبعد أن يكون عنواناً لكتاب على حدة، بالنظر إلى كثرة ما كتبه مسكويه خصيصاً في علم النفس والأخلاق[4].

١٠ ـ كتاب: تجارب الأمم:

وهو كتابٌ مهمٌ ومكتوب ضمن خط الكتاب الشهير للطبري عن «التاريخ الكوني حسب السنين، ولكنه خالف في العلاقة مع الرواية، فلم ينهمك ـ شأن سلفه ـ في توثيقها متتبعاً حلقات السند إلى مصدرها الأول. وقد يرد ذلك إلى أمرين»:

I ـ إنّ التاريخ استقر علماً مستقلاً إلى حد كبير في عهد مسكويه، متأثراً بالمتغيرات والثقافات المتداخلة معه، فبدأ المؤرخ أو المصنف في التاريخ أكثر وعياً من هذا المنظور بالحدث وتفاعلاته ومؤثراته.

II ـ إنَّ المادة التاريخية بانت موثقة بعد أن قطع التدوين شوطاً بعيداً على يد مؤرخي القرن

---

(١) عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، أبو محمد، من أئمة الأدب، ولد ببغداد سنة ٢١٣هـ، وتوفي فيها سنة ٢٧٦هـ

(٢) أحمد بن محمد بن عبد ربّه الأندلسي (٨٦٠ ـ ٩٤٠م)، أديب عربي أندلسي، من أهل قرطبة، نظم الشعر في الغزل واللهو بادىء الأمر، ثم أقلع عن ذلك وأخلص التوبة لله، عارض قصائده العابثة بقصائد في الزهد سمّاها «الممحّصات». أشهر آثاره كتاب «العِقد» أو «العِقد الفريد» الذي عُرف في ما بعد. توفي سنة ٣٢٨هـ بقرطبة.

(٣) انظر: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، آدم متز، ج١، ص ٤٦٨، نقله إلى العربية: محمد عبدالهادي أبو ريدة، القاهرة، ١٩٤٠م.

(٤) انظر: مقدمة كتاب تجارب الأمم لمسكويه، حققه و قدم له: الدكتور أبو القاسم إمامي،ج١ ص ٢٦، دار سروش، طهران، ١٩٨٧م.

الثالث من أمثال: البلاذري واليعقوبي والدينوري والطبري، ولم تعد ثمة حاجة ماسة إلى توثيق الرواية التي باتت مكرسة ومتداولة التفاصيل.

وقد أشاد المستشرق الإنجليزي دافيد صموئيل مارغليوث (١٨٥٨ ـ ١٩٤٠م) "David Samuel Margoliouth" بتفوّق مؤهلات مسكويه، وبالمقارنة مع سلفه الطبري، لما تمتع به من رواية علمية ثاقبة ورهافة حسٌ تاريخي. فهو إلى جانب المسعودي ـ المعاصر له ـ الأكثر وعياً بالحدث وتوخياً للموضوعية في مداها الممكن، والاختلاف مع تاريخ الطبري يظهر جلياً واضحاً بدءاً من تاريخه لعهد المقتدر، يؤرخ لأحداث قريبة منه زمنياً، بل ومعاصرة له، وكان شاهداً عليها.

يقول عنه صاحب كتاب «محبوب القلوب»:

«وهو كتابٌ جميلٌ كبير، يشتمل على كل ما ورد في التاريخ مما أوجبته التجربة من تفريط مَن فرّط، وحزم من استعمل الحزم»[1].

وهنا بالضبط يكشف مسكويه بأكبر قدر من الدقة عن خاصيته المزدوجة بصفته حكيماً منظراً ومراقباً عملياً فطناً لممارسات الحُكم وأعمال السلطة[2].

يتألف الكتاب من جزأين كبيرين:

ـ **الجزء الأول**: يتناول الأحداث الواقعة بين عامي ٢٩٥ ـ ٣٢٩هـ ولا يحتوي على أي إشارة إلى حياته الشخصية، والسبب بسيط، لأنَّ مسكويه لم يشهد شخصياً هذه الفترة، يمكننا فقط أن نجد المقطع الذي يتحدث عن إشراف الخليفة المقتدر وتبذيره، قال: ولقد وعظتُ أنا بذلك بعض مدبّري الملك فأكثرتُ عليه فتبسَّم تبسُّم المدلّ بكثرة الذخائر والأموال، فما أتت عليه سنتان حتى رأيته في موضع الرحمة حيث لا تنفعه الرحمة.

ـ **وأما الجزء الثاني**: فيتزامن مع الفترة الأولى من صعود نجم المؤلف واشتهاره، وبالتالي فهو يقدم لنا معلومات أكثر غزارة وصراحة وواقعية ومباشرة.

---

(١) محبوب القلوب، قطب الدين محمّد الإشكوري اللاهيجي (المقالة الثانية)، ص٣٨٦، نشرة: التراث المخطوط، طهران، ١٤٢٤هـ.

(٢) هذا الكتاب أهداه مسكويه إلى «جلالة الملك السيّد» أي عضد الدولة عندما وصل إلى ذروة قوته وشهرته ومجده. (انظر: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ص٢٤٣).

بعد عام ٣٤٠هـ كان المؤلف شاهداً بشكل مباشر على مختلف الأخبار والمعلومات التي ينقلها في كتابه. كما ويعتمد على حكايات موثوقة جداً، حتى كأنه شاهدها مباشرةً.

شبهة حول اسم الكتاب

اسم الكتاب هو «تجارب الأمم» كما سمّاه مسكويه نفسه في مقدمته حيث قال:

«فلذلكَ جمعتُ هذا الكتاب، وسمّيته تجارب الأمم»[١] فقد ضبطه قسمٌ كبيرٌ بشكل دقيق[٢]، بينما توهّم آخرون من أعلام المتقدمين والمتأخرين، ابتداء من «الروذراوي»[٣] صاحب كتاب الذيل ـ على تجارب الأمم ـ وانتهاء بالدكتور حسن منيمنة[٤] والدكتور عبدالله العروي[٥]، والدكتور محمد أركون[٦]، حيث أضافوا عبارة «وتعاقب الهمم» بعد اسم الكتاب، فأصبح الكتاب عندهم .**تجارب الأمم وتعاقب الهِمَم**. وهذا ما لا أصل له عند

---

(١) مقدمة كتاب تجارب الأمم لأبي علي مسكويه، تقديم: الدكتور أبو القاسم إمامي، ج ١ ص ٢، دار سروش، طهران، ١٩٨٧م.

(٢) انظر: معجم البلدان، ياقوت الحموي، ج ٥ ص ١٠، نشرة مرجوليوث، القاهرة، ١٩٠٧م. وتاريخ الحكماء «وهو مختصر الزوزني المسمى بالمنتخبات الملتقطات من كتاب: إخبار العلماء بأخبار الحكماء» لجمال الدين علي بن يوسف القفطي، ص٣٣١، مكتبة المثنى، بغداد، ١٩٠٣م. وكتاب العبر لابن خلدون، ج٣، ص٧٧٢، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢م. وروضات الجنات، لمحمد باقر الخوانساري، ج١، ص٢٥٥، طهران، ١٣٩٠هـ.

(٣) انظر: ذيل كتاب تجارب الأمم، أبو شجاع ظهير الدين الروذراوي، ص ٥، تحقيق: هـ. ف. آمدروز "Henry Frederick Amedroz"، القاهرة، ١٩١٦م.

(محمد بن الحسين بن محمد بن عبدالله أبو شجاع الروذراوري، الملقب بظهير الدين، ولي الوزارة للمقتدر العباسي، ألف كتاب «ذيل تجارب الأمم» ولد بالأهواز سنة ٤٣٧هـ، وتوفي سنة ٤٨٨هـ).

كذلك انظر: صوان الحكمة، أبو سليمان المنطقي السجستاني، تحقيق: الدكتور عبدالرحمن بدوي، ص ٣٤٧، بنياد فرهنگ، طهران، ١٩٧٤م.

(٤) انظر: مجلة أوراق جامعية، العدد الثالث والرابع، ربيع وصيف ١٩٩٣م، بيروت، ص١٧ و٣٤ و٣٥، و٥٦، مقال تحت عنوان: تجارب الأمم وتعاقب الهمم، والكتابة التاريخية عند مسكويه.

كذلك انظر: تاريخ الدولة البويهيّة، حسن منيمنة، ص ٢٣ و ٤٢٣، الدار الجامعية، بيروت، ١٩٨٧م.

(الدكتور حسن منيمنة، مؤرخ معاصر، متخصص في شؤون الفترة البويهية، مدير كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الفرع الأول في الجامعة اللبنانية).

(٥) انظر: مفهوم التأريخ، عبدالله العروي، ج ٢، ص ٤٢٦، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، ١٩٩٢م.

(عبدالله العروي، مؤرخ ومفكر مغربي معاصر، ولد سنة ١٩٣٣م في مدينة أزمور، له كتب عديدة و قيمة (باللغتين العربية والفرنسية)، منها: مفهوم العقل، مفهوم الحرية، مفهوم الدولة و...).

(٦) انظر: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ص ٢٣٤، دار الساقي، لندن ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م. =

مسكويه، لأنّهُ قد صرّح في مقدمته كما أشرنا سابقاً. والظاهر أنّ الإضافة جاءت على عادة بعض المتقدمين من الإستيناس بالسجع في عناوين الكتب، فأضيفت العبارة الثانية «وتعاقب الهمم» لذلك[١]. وضع هذا الكتاب ليتخذ الناس عبرة وتجربة: وخاصة الملوك منهم والساسة الذين يسوسون الغير ليعتبر بها المعتبرون، ويجري مجرى تجارب الأمم[٢].

١١ ـ لغز قابس:

وهو رسالة جمعها مسكويه مع رسائل أخرى، ولم يترجمها كما يعتقد البعض مثل لويس شيخو "LE P.L.Cheikho" ولوزانو "D.pablo Lozanoy casela" في الطبعة الإسبانية لهذه الرسالة. لأنه ليس هناك من دليل على أن مسكويه كان يعرف اليونانية حتّى ينقل منها، وإن عرف أكثر من لغة واحدة غيرها فلقد كتب بالعربية والفارسية وترجم عن السريانية. طبع هذه الرسالة باسه "E.Basset" طبعة جيدة وقدم لها بمقدمة هامة. ولكن الأستاذ سركيس يؤكد لنا بأن كتاب «لغزقابس» ـ صاحب أفلاطون ـ هو من ترجمة مسكويه[٣].

= (الدكتور محمد أركون، مفكر تنويري جزائريّ، ولد في منطقة تيزي أُوزو سنة ١٩٢٧م في الجزائر، تلقى تعليمه ما قبل الجامعي في الجزائر. غادر إلى فرنسا و دخل جامعة السّوربون "Sorbone university" حيث نال شهادة الدكتوراه. كان تلميذاً للمستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير. (R.Blachere) ارتبط اسمه بمحاولة «عَلْمَنَة الإسلام» "Islam Secularisation" أو «أسلمة العلمنة» "Secularism Islamisation" على حدِّ تعبيره. مدافع عن حقوق الجاليات الإسلامية المغتربة في فرنسا وشتى أنحاء أوربا. وهو مؤرخ قبل أن يكون فيلسوفاً كما عبّر عن نفسه، باحث في الأنسنة في الفكر العربي والإسلامي.

(انظر: الفكر الإسلامي نقدٌ واجتهاد، محمد أركون، وترجمة تعليق: هاشم صالح: ص ٢٣١، دار الساقي، ١٩٩٨م وكذلك انظر: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والإجتماعي، كميل الحاج، ص ٢٦ ـ ٢٧، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ٢٠٠٠م).

(١) انظر: مسكويه ومنهجه في الكتابة التاريخية، حامد الخفاف، مجلة المنهاج، ص١٣١، العدد السادس عشر، شتاء ١٩٩٩م ـ ١٤٢٠هـ، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، بيروت.

(٢) انظر: مقدمة كتاب تجارب الأمم لأبي علي مسكويه، تقديم: أبو القاسم إمامي، ج١، ص٢، دار سروش، طهران، ١٩٨٧م.

(٣) انظر: «ابن» مسكويه ـ فلسفته الأخلاقية ومصادرها، عبدالعزيز عزت، ص١٣٧، القاهرة، وكذلك انظر: معجم المطبوعات العربية والمعرّبة، يوسف إليان سركيس الدمشقي، ج١، ص٢٣٨ ـ ٢٣٩، القاهرة، ١٩٢٨م. يقول الأستاذ سركيس: «الغزقابس ـ صاحب أفلاطون ترجمة ابن مسكويه (في فلسفة الحياة)» ـ مط ترك ١٩٠٧ ص٣٧ ـ باعتناء الاستاذ باسه "E.Basset" ومعه ترجمة فرنساوية الجزائر ١٣١٦هـ ـ ١٨٩٨م ـ باعتناء على سعادي باريس ١٨٧٣م ـ ١٢٨٩هـ، ص٣٢.

وطبع باليوناني والعربي ومعه ترجمة لاتينية باعتناء اليكمانو ."J.Elichmanno" ومعه ترجمة لاتينية وله مقدمة بقلم: سلمازي، ليدن ١٦٤٠م، ص٨٨ ـ ٥١. ومعه ترجمة إلى اللغة الإسبانية باعتناء بابلو لوزانو ايكازلا "D.pablo Lozanoy casela" مدريد ١٧٩٣م، ص٢١٩ و١١ و٢٩.

١٢ ـ كتاب السِّير أو السيرة:

وهو يتحدّث عن سياسة الرجال في الأمور الدنيويّة، يقول عنه ياقوت الحموي: «... إنّه قد أجاده وذكر فيه ما يسوّس به الرجل نفسه من أمور دنياه، مزجه بالأثر، والآية، والحكمة، والشعر»[١]. فهو على ما يبدو يتصل بالأخلاق العملية في شكل أدبي[٢].

١٣ ـ كتاب المستوفى ـ في الشعر ـ:

يبدو أنَّ هذا الكتاب هو عبارة عن مجموعة أشعار نظمها مسكويه، ولكن لم تصل إلينا، كما ذكر ياقوت والشهرزوري.

ويبدو أن هذا الديوان كان مهمّاً، ولكنّهُ للأسف ضاع، والدليل على أهميته قول المؤلف:

«وقد صدق رحمه الله ابن العيمد فإنّي كنتُ أنشده لنفسي الأبيات التي تبلغ عدتها ثلاثين وأربعين فيعيدها بعد ذلك مستحسناً، وربّما سألني عنها ويستنشدني شيئاً منها، فلا أقوم بإعادة ثلاثة أبيات منتظمة على نسق حتّى يذكّرنيها ويعيدها»[٣].

يقول الثعالبي عن شعر مسكويه:

«في الذروة العليا من الفضل والأدب والبلاغة والشعر، وكان في ريعان شبابه متصلاً بابن العميد مختصاً به، وفيه يقول هذين البيتين»:

لا يعجبنّكَ حُسن القَصر تنزلهُ ... فضيلة الشمسِ ليسَتْ في منازلها

لو زيدَت الشمسُ في أبراجها مائةً ... مازاد ذلك شيئاً في فضائلها[٤]

أمّا بعض العيّنات التي استشهد بها الثعالبي من هذا الكتاب فهي متأخرة بشكل كلّي تقريباً.

كتاب لغزقابس "Letableau de cebes" في الحقيقة هو مقطع من كتاب جاويدان خرد «الحكمة الخالدة»، طبع طبعات عديدة منها: في مدريد سنة ١٧٩٣م، وفي باريس سنة١٨٧٣، وفي الجزائر سنة ١٨٩٨م و...

(١) معجم الأدباء، ياقوت الحموي ج ٥، ص ١٠، نشرة مرجوليوث "D.S.Margoliouth"، القاهرة، ١٩٠٧م. أعيان الشيعة، محسن الأمين العاملي، ج ١٠، ص ١٤٦، مطبعة ابن زيدون، دمشق، ١٩٣٨م.

(٢) يقول مصطفى شاكر: كتاب آداب العرب والفرس، وهو في ستة مجلدات، وفيه يتحدّث [مسكويه] عن الأخلاق والآداب لدى مختلف الأمم (العرب والفرس والهند واليونان) وتحتوي مكتبات ليدن، أكسفورد، باريس، نسخاً خطيّة من أجزائه.

(انظر: التاريخ العربي والمؤرخون، ج٢، ص٩٦، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٩م).

(٣) انظر: تجارب الأمم لمسكويه، ج٢، ص٢٧٦، تحقيق: هـ ف أمدروز، القاهرة، ١٩١٥م.

(٤) تتمة يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، أبي منصور عبدالملك الثعالبي النيسابوري (ت ٤٢٩هـ) شرح و تحقيق: الدكتور مفيد محمد قميحة، ج ٥، ص ١١٥، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

وهذا يعطينا فكرة عن مدى محدوديّة مختاراته. نقول ذلك لأنه من المتوقع أن يكون مسكويه قد نظم الكثير من أشعار المناسبات، ولو أنها وصلتنا لكانت قد أغنت معرفتنا بسيرته الذاتية. ولكن بسبب ضياع كل ذلك فإننا مضطرون للاكتفاء بالملحوظات التالية:

I ـ لقد عاش مسكويه شيخوخة طويلة، متوحّدة، وصعبة، لأنَّ موارده المادية قلّت، وهجره أصدقاؤه.

II ـ كان مسكويه قد تبادل الهجاء "Lampoonery" أو "Satire" مع أبي العباس الضبي[١]. وقد تبيّن لنا أنَّ مسكويه على الرغم من مبادئه النبيلة، مستعد لرد الضربات بالطريقة نفسها، واللهجة نفسها، إذا لزم الأمر، فلا يتورّع عن استخدام الألفاظ القوية في الهجاء[٢].

أدركتُ بالقلمِ المَصنوعِ مِن قَصبِ ... ما ليسَ يُدرِكُ بالخطيِّ والقُضُبِ[٣]

ونلتُ بالجِدّ والجَدُّ اللذين هما ... أمنيتا كلّ نفس كل مُطَّلبِ[٤]

وفي القصيدة الهجائية ضد أبي العباس، فإن مسكويه يعترف على سبيل الافتخار الشخصي بأن كتابته الشعرية تشبه الحركة الآلية التي لا يمكن التحكم بها ما إن تندلع، يقول:

إذا اضطجعتُ أتاني الشعرُ يقدحُ لي ... من ناره وأتاني الليل بالفحمِ

وصانع الشعرِ لا يرضى سبيلته ... حتى يفرّغها في قالب الحكمِ

لماذا كل هذا الهجاء؟ لأن وزير فخر الدولة الجديد (الضبي) قد سحب منه راتبه الشهري، وكان هذا الراتب قد خصص له من قبل وزير سابق، يقول:

ما كانَ أغنى أبا العباسِ عن شرهِ ... إلى لحوم سباعٍ كُنَّ في الأجمِ

سيعلم الوغد إن لَمْ تؤتِ فطنتهُ ... من كثرةِ الهمّ أو من قلّة الفهمِ[٥]

---

(١) هو صديق الصاحب بن عبّاد وخليفته.

(٢) انظر: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ص١١٢ـ ١١٣، دار الساقي، لندن، بيروت، ١٩٩٧م.

(٣) بالخطّي والقضب: بالرماح والسهام.

(٤) انظر: تتمة يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، أبي منصور عبدالملك الثعالبي النيسابوري (ت ٤٢٩هـ) ج٥، ص١١٦، شرح و تحقيق: الدكتور مفيد محمد قميحة، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ولكن يمكن أيضاً أن يقرأ هذين البيتين من الشعر على ضمير الشخص المخاطب، ويتوجّهان بالتالي إلى عميد المُلك.

(٥) تتمة يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر للثعالبي، ج ٥، ص ١١٨، طبعة: دار الكتب العلمية، بيروت.

١٤ ـ أحوال الحكماء وصفات الأنبياء السلف[١]:

ربما تعرّض مسكويه في هذا الكتاب للنبي محمّدﷺ، لأنّه لم يعرض له في كتاب تجارب الأمم، وبذلك يدفع عن نفسه تهمة عدم احترامه للسنة التي وجهها إليه العلامة كرادي فوه "Carra de vaux" في كتابه عن «المفكرين الإسلاميين»[٢].

١٥ ـ الرسالة المسعدة:

ذكره مسكويه في كتابه «تهذيب الأخلاق» بالعنوان نفسه، كما ذكره أبو سليمان المنطقي بعنوان «رسالة المسعدة»، دون أي شرح له. ولكن عنوان الرسالة ينطق بكونها دراسة في مسألة السعادة، لا سيّما بالنظر إلى ما نعرفه عند مسكويه من الاهتمام بموضوع السعادة، في ضمن أخلاقه[٣].

١٦ ـ تفصيل النشأتين، وتحصيل السعادتين:

عن صاحب كتاب «الذريعة» نقلا عن صاحب كتاب «ريحانة الأدب» أثناء ذكره لآثار مسكويه. وللراغب الأصفهاني، أيضاً كتاب في معرفة الإنسان بهذا العنوان[٤].

١٧ ـ كتاب الجامع:

كتابٌ في الطب، ذكر بهذا العنوان كلّ من ياقوت[٥] والعاملي[٦]. إنه أجمع من كتاب أبي بكر الرازي (ت نحو ٣٢٠هـ) المسمّى بالحاوي (في الطب)، لأن مسكويه دَرس الرازي وأكبَّ على كتبه، ثم كتب في ضوء اجتهاده بعد تلك الدراسة.

---

(١) هكذا ورد العنوان في كتاب: روضات الجنات للخوانساري، ج١، ص٢٥٦، طبعة إسماعيليان، طهران، ١٣٩٠هـ وهو عند العاملي «أحوال الحكماء السلف وصفات بعض الأنبياء والسابقين».

(٢) انظر: «ابن» مسكويه ـ فلسفته الأخلاقية ومصادرها، عبدالعزيز عزّت، ص١٤١، شركة مكتبة ومطبعة البابي الحلبي وأولاده بمصر، القاهرة، ١٩٤٦م.

(٣) انظر: مقدمة كتاب تجارب الأمم لمسكويه، الدكتور أبو القاسم إمامي، ج ١، ص ٢٦، طهران، ١٩٨٧م، وكذلك انظر: صوان الحكمة، أبو سليمان المنطقي السجستاني، ص ٢٤٧، تحقيق: الدكتور عبدالرحمن بدوي، بنياد فرهنگ، طهران، ١٩٧٤م.

(٤) انظر: مسكويه ومنهجه في الكتابة التاريخية، حامد الخفاف، ص ١٣١، مجلة المنهاج، العدد السادس عشر، بيروت، ١٩٩٩م.

(٥) معجم الأدباء، ياقوت الحموي، ج ٥، ص ١٠، نشرة مرجوليوث، القاهرة ١٩٠٧م.

(٦) أعيان الشيعة، محسن الأمين العاملي، ج ١٠، ص١٤٦، مطبعة ابن زيدون، دمشق، ١٩٣٨م.

١٨ ـ كتاب مختصر النبض:

كتابٌ في الطِّب كُتب لعضد الدولة البويهي[١]، يقال إنّه لابن سينا، وهذا القول مردود، لأنّهُ ـ ابن سينا ـ كان طفلا عمره سنتين عندما مات عضد الدولة[٢].

١٩ ـ كتابٌ في الأدوية المفردة:

كتابٌ في الطبّ والعلاج، ذكره القفطي في كتابه: إخبار العلماء بأخبار الحكماء[٣]. والإشكوري في كتابه: محبوب القلوب (المقالة الثانية)[٤].

٢٠ ـ كتاب الأشربة:

كتابٌ يتحدث عن الأشربة وما يتعلق بها من الأحكام الطبيّة[٥].

٢١ ـ كتابٌ في تركيب الباجات من الأطعمة:

البأج والبأجة فارسيّ معرب «باها»، أي: ألوان الأطعمة[٦]. كتاب في الطبيخ، قال عنه القفطي، وذلك عند إحصائه لكتب مسكويه الطبيّة:

«... وكتاب في تركيب الباجات من الأطعمة، أحكمه غاية الإحكام، وأتى فيه من أصول علم الطبيخ وفروعه بكلِّ غريب حسن»[٧]. كما قال عنه الإشكوري صاحب كتاب محبوب القلوب:

---

(١) عضد الدولة البويهي، هو لقبٌ لفنا خسرو ـ بفتح الفاء وتشديد النون ـ، ابن الحسن (ركن الدولة)، تولي مُلك فارس، ثم ملك الموصل وبلاد الجزيرة، ولد سنة ٣٢٤هـ، وتوفي سنة ٣٧٢هـ.

(٢) انظر: مقدمة كتاب تجارب الأمم لمسكويه، تقديم: الدكتور أبو القاسم إمامي، ج ١، ص ٢٧، دار سروش ـ طهران، ١٩٨٧م.

(٣) إخبار العلماء بأخبار الحكماء، الوزير جمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف القفطي، ص ٣٣٣، نشرة "Lippert" ليدن "Leiden"، ١٩٠٣م.

(٤) محبوب القلوب، قطب الدين محمد بن الشيخ علي الإشكوري اللاهيجي، ص٣٨٦، نشرة: التراث المخطوط ـ طهران، ١٤٢٤هـ.

(٥) ذكره ابن أبي أصيبعة في كتابه: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص ٢٤٥، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر ـ بيروت، ١٩٦٥م، كما ذكره محسن الأمين العاملي في كتابه: أعيان الشيعة، ج١٠، ص ١٤٦، مطبعة ابن زيدون ـ دمشق، ١٩٣٨م، تحت عنوان: «كتاب الأشربة وما يتعلّق بها من الأحكام الطبيّة».

(٦) انظر: الكلمات الفارسية في المعاجم العربية، جهينة نصر علي، ص٤٣ـ٤٤، دار طلاس، دمشق، ٢٠٠٣م.

(٧) انظر: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، جمال الدين علي بن يوسف القفطي، ص ٣٣٢، نشرة (Lippert) ليدن ـ ١٩٠٣م. وكذلك انظر: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ابن أبي أصيبعة، ص ٢٤٥، دار مكتبة الحياة، بيروت ـ ١٩٦٥م.

«وكتاب في تركيب الباجات من الأطعمة، أحكمه غاية الإحكام، وأتى فيه من أصول علم الطبيخ وفروعه»[1]. ويبدو أنه كتب هذين الكتابين الأخيرين في أيام شبابه عندما انصرف إلى لذّات البدن، وأيام انشغاله بالكيمياء التي تهتم بمزج المواد، وانتهاء عمله عند ابن العميد. لأن آدم متز "Adam Mez" يروي لنا أن ابن العميد كان يعلق على الطب والطبخ أهمية في حياته الخاصة «فلقد كان يتغذى والطبيب قائم وهو يسأله عن منافع الأطعمة ومضارها»[2].

٢٢ ـ المختصر في صناعة العدد:

ذكرهُ المؤلف في «تهذيب الأخلاق» وهو مصنّفٌ في جميع الرياضيّات والحسابات... وممّا هو متداول في الأيدي يقرأ عليه في أيّام مجالسه[3].

٢٣ ـ فقر أهل الكتاب:

ويبدو من ظاهر عنوانه أنه عرضٌ لأحوال هذه الطائفة من الناس، يعرضه الكاتب من موقع المعاناة الشخصيّة. وهو كتاب قد يكون طريفاً كما نبّه عليه عبدالعزيز عزّت، لأنّ مسكويه ربّما يعرض فيه نتائج تجربته الخاصّة مع هذه الفئة التي احتك بها، والتي ينتمي إليها بحكم كونه خازناً لمكتبات الأمراء والوزراء البويهيين[4].

٢٤ ـ رسالة في دفع الغمّ من الموت:

في هذه الرسالة يطمئن الإنسان بأن لا يخاف من الموت، وهي في الحكمة[5]. وقد حقّق هذه الرسالة الأب «لويس شيخو»[6] ونشرها تحت عنوان: «رسالة في الخوف من الموت»

---

(١) محبوب القلوب (المقالة الثانية)، قطب الدين محمد اللاهيجي الإشكوري، ص٣٨٦.

(٢) انظر: «ابن» مسكويه ـ فلسفته الأخلاقية ومصادرها، عبدالعزيز عزت، ص١٣٩، القاهرة.

(٣) انظر: صوان الحكمة، أبو سليمان المنطقي السجستاني، ص ٢٤٧، تحقيق: الدكتور عبد الرحمن بدوي، طهران، ١٩٧٤م. وكذلك انظر: «ابن» مسكويه ـ فلسفته الأخلاقية ومصادرها، الدكتور عبدالعزيز عزّت، ص ١٤١، القاهرة، ١٩٤٦م. (نقلاً عن الشهرزوري في النص الخاص لمسكويه المنشور في كتابه).

(٤) انظر: مقدمة كتاب تجارب الأمم لمسكويه، تقديم: أبو القاسم إمامي، ج ١، ص ٢٧، دار سروش، طهران، ١٩٨٧م. وكذلك انظر: «ابن» مسكويه ـ فلسفته الأخلاقية ومصادرها، عبدالعزيز عزّت، ص١٤١، القاهرة، ١٩٤٦.

(٥) مسكويه ومنهجه في الكتابة التأريخية، الأستاذ حامد الخفاف، ص ١٣٢، مجلة المنهاج، العدد السادس عشر، شتاء ١٤٢٠، ١٩٩٩م، بيروت.

(٦) الأب لويس شيخو (Louis cheikho) (1859 ـ ١٩٢٧م) اليسوعي، منشىء مجلة «المشرق» في بيروت، أحد =

(عام ١٩١١م) ونسبها خطأً إلى ابن سينا، وهي من مسكويه، كما ذكرها الخواجة نصير الدين الطوسي[١]، في كتابه «أخلاق ناصري»[٢].

ونسبت مرّة أخرى إلى ابن سينا عندما نشرت ضمن رسائل ابن سينا في الحكمة المشرقية، في ليدن "Leiden" (هولنده)، عام ١٨٩٤[٣].

٢٥ ـ تعاليق على الكتب المنطقية:

ذكرها أبو سليمان المنطقي ضمن مصنفات مسكويه بقوله:

«...تعاليق حواشي الكتب المنطقيّة، وغير ذلك مِمّا صنّفه في جميع كتب الرياضيات والطبيعيات والإلهيات...»[٤].

٢٦ ـ مراسلة بين مسكويه وبين بديع الزمان الهمذاني:

للبديع رسالة اعتذار إلى مسكويه، فأجاب عليها، وقد أورد نص الرسالة والجواب عليها ياقوت الحموي في كتابه «معجم الأدباء»[٥].

= المؤلفين المكثرين، كان اسمه قبل الرهبنة «رزق الله يوسف عبد المسيح بن يعقوب شيخو» ولد في ماردين «بالجزيرة الفراتية»، تعلّم في مدرسة الآباء اليسوعيين في غزير (بلبنان) وانتظم في سلك الرهبانية اليسوعية سنة ١٨٧٤م، وتنقل في بلاد أوربا والشرق، فاطلع على ما في الخزائن من كتب العرب، ونسخ واستنسخ كثيراً منها، حمله إلى الخزانة اليسوعية في بيروت، وانصرف إلى تعليم الآداب العربية في كلية القديس يوسف، توفي في بيروت.

(انظر: الأعلام، خير الدين الزركلي، ج ٥، ص ٢٤٦ ـ ٢٤٧، دار العلم للملايين، بيروت).

(١) محمد بن محمد بن الحسن، أبو جعفر نصير الدين الطوسي، فيلسوف، علاّمه بالأمصار والرياضيات، ولد بطوس سنة ٥٩٧هـ، و توفي ببغداد سنة ٦٧٢هـ كان الطوسي من المدافعين لابن سينا وفلسفته المشائية، ورد على من كتب نقداً لابن سينا مثل الفخر الرازي، في كتاب: «حل مشكلات الإشارات» و«تلخيص المُحَصّل»، ومحمّد بن عبدالكريم الشهرستاني في «مصارع المصُارع» و...

(٢) انظر: أخلاق ناصري ـ ترجمة وشرح لكتاب: تهذيب الأخلاق لمسكويه باللغة الفارسية ـ خواجه نصير الدين الطوسي، تصحيح وتنقيح: مجتبى مينوي ـ علي رضا حيدري، ص١٨٧ و٣٨٢، منشورات الخوارزمي، طهران، الطبعة الأولى، ١٩٧٧م.

(٣) انظر: مقدمة تجارب الأمم لمسكويه، تقديم: الدكتور أبوالقاسم إمامي، ج ١، ص ٢٧، دار سروش، طهران، ١٩٨٧م.

(٤) صوان الحكمة وثلاث رسائل، أبو سليمان المنطقي السجستاني، ص ٣٤٧، حققه وقدم له: الدكتور عبدالرحمن بدوي، طهران، ١٩٧٤م. كما ذكره الشهرزوري والعاملي والخوانساري بتغيير طفيف في الاسم.

(٥) انظر النص الكامل في: معجم الأدباء، ياقوت الحموي، ج ٢، ص ٤٩٦ ـ ٤٩٨، تحقيق: الدكتور إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٣م.

وهناك رسالة من قبل أبي بكر الخوارزمي إلى مسكويه، عندما تزوجت أمّه من زوج آخر، وفي الرسالة مذمة لأمّه، ولا نعلم عن جواب مسكويه، هل أجاب على هذه الرسالة أم لا؟[1] وسوف نذكر نص الرسالة في الفصل المتعلق بحياة مسكويه.

أما البديع فقد نافس الخوارزمي وتغلّب عليه «وانخذل الخوارزمي انخذالاً شديداً وانكشف باله وانخفض طرفه ولم يحل عليه الحول حتى خانه عمره». وجرت بين الإثنين رسائل مجرى العتاب بليغة في أسلوبها وناظر الخوارزمي عام ٣٨٢هـ ومات بعدها في العام التالي، فخلا الجو للبديع عن الملوك والأمراء والوزراء. لقد أنشأ البديع مقاماته المشهورة بنيسابور، وكان يلتزم السجع. ولو كان البديع عاش طويلاً لترك لنا آثاراً أكثر وثماراً أنضج لأنه مات وهو في سن الأربعين سنة ٣٩٨هـ[2].

وكذلك نفسر تلك المناظرة الأدبية التي جرت بين البديع والخوارزمي بأنها مظهر من مظاهر ذلك النزاع المذهبي ـ الخفيف ـ بين الطائفتين لأن هذين الأديبين الكبيرين كانا يتعصبان لمذهبيهما تعصباً شديداً، كانا يختصمان من أجل ذلك خصاماً عنيفاً[3].

ومن مظاهر هذه الخصومة المذهبية أيضاً، أن الخوارزمي تصدى لمقامات البديع فقدح فيها وعابها، واتهمه بأنه لا يحسن سواها، فرد عليه البديع وتحداه، وطلب إليه أن يروض طبعه على خمس مقامات، بل على مقامة واحدة ثم تناول قصيدة له فنقضها[4].

٢٧ ـ الخواطر، أو أُنس الخواطر:

ذكره أبو سليمان المنطقي في كتابه «صوان الحكمة» باسم الخواطر، ونقل منه قطعةً تدلُّ على أن الكتاب في علم النفس، وأنّها جوهرٌ بجهة وعرضٌ بجهة، وما إلى ذلك[5].

---

(١) للمزيد راجع نص الرسالة في كتاب: رسائل الخوارزمي رقم: ١٣٤، تحقيق: الدكتور محمد مهدي پُورگُل، ص٣٨٣ ـ ٣٨٤، طهران، ٢٠٠٥م. وكذلك انظر: طبعة: دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٧٠م، ص٢١٣ ـ ٢١٤، تقديم: الشيخ نسيب وهيبة الخازن. رسالة الخوارزمي وإن كانت مقتضبة لا تذكر الشيء الكثير عن مسكويه، إلاّ أنها تحدد لنا صلاته بغيره من كتّاب عصره وتوقفنا على شيء من سيرة أسرته وأخلاقه العائلية، وهذا مهم لأن كتب التراجم لا تتكلّم كثيراً في هذا المضمار.

(٢) انظر: «ابن» مسكويه ـ فلسفته الأخلاقية ومصادرها، عبدالعزيز عزّت، ص١٠٤، القاهرة.

(٣) انظر: الأدب في ظل بني بويه، محمد غناوي الزهيري، ص١٨٧، القاهرة.

(٤) المصدر السابق، الصفحة نفسها، نقلاً عن يتيمة الدهر للثعالبي.

(٥) انظر: مقدمة تجارب الأمم لمسكويه، تقديم: أبو القاسم إمامي، ج ١، ص ٢٥، دار سروش، طهران، نقلاً عن كتاب: صوان الحكمة لأبي سليمان المنطقي السجستاني.

وقال في الخواطر أيضاً:

«ليت شعري ما الذي يشككنا في دوام وجود الجوهر وأنّهُ لا ضدّ له، وما لا ضدّ له لا يفسد، وأنّهُ غير مكوّن من حيث هو جوهر، وفي أنَّ النفس جوهر بجهة، وعرضٌ بجهة». فأمّا ذاته وآنيته فجوهرٌ، وأمّا كونه متمماً فعارضٌ عَرَضَ له. والعرض يفسد لا محالة. فأمّا الجوهر فلا سبيل أن يتوهم له فساد. فمن أين تسلّط الشك على من ظنّ أن ذات النفس تتلاشى وتضمحل؟

وهل يمكن أن تكون ذاته عَرَضاً وهو معطي الحياة والمتحرّك من ذاته والعاقل، فإن هذه الخواصّ الثلاث هي النفس بخاصة[1].

٢٨ ـ كتاب حقائق النفوس:

أيضاً هذا الكتاب في مجال آخر من علم النفس لدراسات مسكويه النفسيّة[2].

٢٩ ـ كتاب السياسة للملك:

ليس ثمة شك في المكانة التي تتمتّع بها السياسة في المنظومة الفكرية لمسكويه، فليس هناك مفكّر في العصر الإسلامي الوسيط كان بإمكانه الجلوس بلا مبالاة بالحياة السياسية، وهو حكم نجده أكثر صدقاً وانطباقاً على مسكويه نفسه بحكم علاقته في مرحلة الشباب بالبلاط البويهي[3].

ذكر هذا الكتاب مسكويه في «تهذيب الأخلاق»، وذكر حسن الصدر في كتابه: تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام ص ٣٨٤ كتاباً لمسكويه بعنوان: كتاب السياسة السلطانيّة، وهو ليس إلاّ كتاب **السياسة للملك**[4].

---

(١) صوان الحكمة وثلاث رسائل، أبو سليمان المنطقي السجستاني، ص٣٥٣، تحقيق: الدكتور عبدالرحمن بدري، منشورات بنياد فرهنگ، طهران، ١٩٧٤م.

(٢) انظر: ريحانة الأدب، محمد علي مدرس: ج ٨، ص ٢٠٨، مكتبة الخيّام، طهران، ١٩٧٠م. ونقل عنه صاحب كتاب أعيان الشيعة، محسن الأمين العاملي، ج ١٠، ص ١٤٦، مطبعة ابن زيدون، دمشق، ١٩٣٨م.

(٣) انظر: الفكر السياسي لمسكويه الرازي، قراءة في تكوين العقل السياسي الإسلامي، محسن مهاجرنيا، ترجمة: حيدر حب الله، ص ٧١، دار الغدير، بيروت، ٢٠٠٤م.

(٤) انظر: أعيان الشيعة، محسن الأمين العاملي، ج ١٠، ص١٤٦، مطبعة ابن زيدون، دمشق، ١٩٣٨م. وانظر: روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، محمد باقر الموسوي الخوانساري، ج ١، ص ٢٥٥، طهران، ١٣٩٠هـ.

٣٠ ـ آداب الدُنيا والدين:

يُعدّ مسكويه أحد الفلاسفة الذين كوّنوا لأنفسهم منظومة فكرية متكاملة، فكان ينظر إلى الوجود، والإنسان. والغايات من زوايا متعددة[١] حيث كان يعتقد بميول الإنسان إلى الدنيا والآخرة، وهذه من فطرة الإنسان التي فطره الله عليها، إذن على الإنسان أن يوفق بين الإثنين لينال السعادة.

يقول عنه الخوانساري في كتابه: روضات الجنّات، نقلاً عن النراقي (ت١٣١٩هـ): «وقال المحقق النراقي في كتابه الخزائن»: قال «ابن» مسكويه في كتاب آداب الدنيا والدين:

«الفرق بين السرف والتبذير، أنَّ السرف هو الجهل بمقادير الحقوق، والتبذير هو الجهل بمواقع الحقوق».

ثم قال صاحب الروضات: وظنّي أنَّ الغالب على كتابه هذا الذي لم نذكره في المتن، متونٌ في اللغة، وأصول المعرفة مع شيء من مراسم الشريعة وأحاديث العلم والحكمة[٢].

٣١ ـ وصيّة مسكويه أو وصيّة أبي علي مسكويه[٣]:

في الحقيقة لمسكويه وصيتان لا وصية واحدة.

الوصية الأولى: أوردها أبو سليمان المنطقي في كتابه «صوان الحكمة» وكذلك أوردها مسكويه نفسه في كتابه الحكمة الخالدة، أولها:

«يا طالب الحكمة! طهّر لها قلبك، واجمع إلى النظر فيها همتك. فإنَّ الحكمة أعظم المواهب التي وهبها الله لعباده، وأفضل الكرامة التي أكرم الله بها أولياءه...».

وختامها:

«... وليس كُل عطية من الله استجابة، ولا كل هبة مرضاة، وهذه ثلمة يدخل

= (يذكر مسكويه في كتابه «الهوامل والشوامل» تعريفاً للسياسة الملكية فيقول: «إنَّ المُلك هو صناعة مقوّمة للمدنيّة، حاملة للناس على مصالحهم من شرائعهم وسياساتهم بالإيثار والإكراه»).

(انظر: الهوامل والشوامل لمسكويه، ص ٣٣٣، تحقيق: أحمد أمين وأحمد صقر، القاهرة، ١٩٥١م).

(١) انظر: الفكر السياسي لمسكويه الرازي، ص ١٠٨، محسن مهاجرنيا، ترجمة: حيدر حب الله، بيروت٢٠٠٤م.

(٢) انظر: روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، محمد باقر الموسوي الخوانساري، ج ١، ص ٢٥٥ ـ هامش ـ طبعة: إسماعيليان، طهران، ١٣٩٠هـ أعيان الشيعة، محسن الأمين العاملي، ج ١٠، ص ١٤٥، طبعة: دمشق. الذريعة إلى تصانيف الشيعة، آغا بزرك الطهراني، ج ١، ص ٣٨٧، طبعة: طهران ١٩٧٨ ـ ١٩٦٨م.

(٣) هناك وصيّتان لمسكويه لا وصية واحدة، كما سنوضح ذلك لاحقاً.

الشيطان، ولم يخلها الله تعالى من إقامة حجة بإزائها، وتحصين لإعوائها، وإنهاض لصرعها. والسلام»[1].

والوصية الثانية: في الحقيقة هي عهد مسكويه مع نفسه، أوردها ياقوت الحموي، ونقل عنه محسن الأمين العاملي في كتابه أعيان الشيعة، وأولها:

«هذا ما عاهد عليه أحمد بن محمد وهو يومئذ آمنٌ في سربه...».

وختامها:

«... وصرف جميع البال إليه»[2].

وصيّة مسكويه تعتبر مليئة بالمعلومات الشخصية عن السيرة الذاتية وعن حياته الشخصية مع الأمراء والسلاطين، وهي تمثل نوعاً من التحوّل الحاسم في حياة مؤلفها، بمعنى أنها شطرت هذه الحياة إلى شطرين:

I ـ ما قبل التحوّل: ففي حياته السابقة كان يكرس مواهبه الفكرية من أجل الشهرة والتوصل إلى بلاط الأمراء ونيل المنزلة الاجتماعية المرموقة والتمتع بمباهج الحياة.

II ـ ما بعد التحوّل: أو بعد الوصول إلى ما يبتغيه، فقد أصبح الكمال الأخلاقي بحد ذاته هو هدفه الأول والأخير[3].

إنّ نص الوصيّة يتخذ أهمية قصوى بالنسبة لنا، وسوف يحسم تأويلنا للمعطيات الأساسية لسيرته الذاتية.

فهو يجبرنا في الواقع على أن نأخذ بعين الاعتبار سيرته الذاتية الروحية ونغلّبها على ما عداها. إننا نغلّب السيرة الذاتية الروحية على السيرة الذاتية العامة التي تكتفي بسرد الوقائع الخارجيّة لحياة شخص معيّن. وعندئذ سنجد أنفسنا مدعوّين لأن نفهم كيف أن فكرة الكمال

---

(١) انظر: الحكمة الخالدة (جاويدان خرد)، أبو علي أحمد بن محمد مسكويه، تحقيق وتقديم: الدكتور عبدالرحمن بدوي، ص ٢٨٥ ـ ٢٩٢، مكتبة النهضة المصرية القاهرة، ١٩٥٢م. وكذلك انظر: صوان الحكمة، أبو سليمان المنطقي السجستاني، تحقيق: الدكتور عبدالرحمن بدوي، ص٣٤٧ ـ ٣٥٢، بنياد فرهنگ، طهران، ١٩٧٤م. (كما أورد أبو سليمان المنطقي فصلاً آخر من كلام مسكويه بعد إيراده الوصيّة).

(٢) انظر: معجم الأدباء، ياقوت الحموي، ج ٥، ص ١٧ ـ ١٩، نشرة مرجوليوث، القاهرة، ١٩٠٧م. وكذلك انظر: أعيان الشيعة، محسن الأمين العاملي، ج ١٠، ص ١٩٨ ـ ١٩٩، مطبعة ابن زيدون، دمشق، ١٩٣٨م.

(٣) انظر: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ص١١٣، دار الساقي، بيروت ـ لندن، ١٩٩٧م.

تنتقل من مرحلة الكمون إلى مرحلة الظهور والتحقق الفعلي، أو من مرحلة التصوّر الشكلاني المحض إلى مرحلة التجسُّد في روح شخص معيّن وفي سلوكه. وهذا ما يتيحُ لنا أن نقدم بعض عناصر الجواب على سؤال أساسي كان قد شغل الكثير من معاصريه حتّى درجة الهوس. هذا السؤال هو:

إلى أي مدى يمكن لسلوك حكيم ما أن يكون ترجمة حرفية أمينة لتعاليمه النظرية؟ بمعنى آخر: إلى أي مدى يمكنه أن يطابق بين أفعاله وأقواله، أو كما يقال في اللغة العربيّة الكلاسيكية «العمل بالعلم»[1].

غريبٌ في داره

وَقَدْ بَلَغتُ إلى أقصَى مَدى عُمري ... وكُلَّ غربيَ[2] واستأنستُ بالنوبِ[3]

إذا تملأتُ من غيظي[4] على زمني ... وجدتني نافخاً في جذوة اللّهبِ[5]

في الحقيقة قد أصبح مسكويه يشعر بأنه «غريب» في بلده الأصلي وعقر داره، لأنَّهُ رفض أن يتخلّى عن كل حقوق الروح في المعرفة والفهم. وبدأً من تلك اللحظة راح يغوص أكثر فأكثر في رفضه لعصره وزمنه، وراح يرفض بشكل قطعي أن يفهم نظراءه والقادة السياسيّن في آن معاً. راح يصبّ جام غضبه على كل شيء، وحتى مسكويه!! وصديقه الأقرب بحسب اعترافه هو شخصيّاً، لم ينج من سخطه وإدانته.

ومهما يكن الأمر تعتبر وصيته **دستور مسكويه الأخلاقي** التي يلخص فيها خلاصة آرائه ونظرياته، ويقدم فيها قواعد فلسفته الأخلاقية.

٣٢ ـ رسائل فلسفية:

ينطبق هذا العنوان على مجموعة من النصوص، المحفوظة في مجموعة راغب باشا

---

(١) نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ص ١١٤.

(٢) كلّ غربي: ضعف شبابي ونشاطي.

(٣) نلمح في هذا البيت نوعاً من التحسّر على زمن مضى وانقضى، هذا على الرغم من أننا كنا رأينا سابقاً أنه يتحسر في اتجاه معاكس.

(٤) غيظي: غضبي.

(٥) تتمة يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، أبي منصور عبدالملك الثعالبي النيسابوري، شرح وتحقيق: مفيد محمد قميحة، ج ٥، ص ١١٦ ـ ١١٧، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠م.

باسطنبول "Istanbul" تحت رقم ١٤٦٣. وهذه الرسائل مختصرة تبلغ صفحاتها ٣٢ صفحة، وتتراوح بين صفحة واحدة و ١٦ صفحة، وإليكم الآن عناوين هذه النصوص «الرسائل»[١]:

I ـ رسالة في اللذات والآلام.

II ـ رسالة في الطبيعة.

III ـ رسالة في جوهر النفس والبحث عنها[٢].

IV ـ رسالة في العقل والمعقول.

V ـ رسالة في النفس والعقل[٣].

VI ـ رسالة في إثبات الصور الروحانية التي لا هيولى لها[٤].

VII ـ ما الفصل بين الدّهر والزمان[٥].

لا نملك أية إشارة في هذه النصوص (الرسائل) ذاتها، أو في مؤلفات مسكويه الأخرى لكي تساعدنا على تحديد تاريخ كتابة هذه الرسائل. فقط هناك تلميحة بسيطة ومن بعيد في **رسالة في النفس والعقل** فنلاحظ أن المؤلف يعتذر لأنّهُ لا يستطيع الاستشهاد بنصوص أرسطو وشارحيه

---

(١) انظر: مقدمة كتاب تجارب الأمم لمسكويه، تقديم وتحقيق: الدكتور أبو القاسم إمامي، ج١، ص٢٤، دار سروش، طهران، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م. وكذلك انظر: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ص ٢٢٣، ٢٢٤، دار الساقي، لندن ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

(٢) من رسالة في جوهر النفس، هكذا العنوان عند الدكتور محمد أركون (انظر: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص ٢٢٣).

(٣) هذه الرسالة في الحقيقة جواب لسائل سأله عنهما ـ النفس والعقل ـ وحل شكوك أدركها في الجوهر البسيط القائم بنفسه. (انظر: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ص ٢٢٣. وكذلك انظر: مقدمة الحكمة الخالدة لمسكويه، تقديم وتحقيق، الدكتور عبدالرحمن بدوي، ص ٢٣).

(٤) ذكر الدكتور محمد أركون في كتابه: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص ٢٢٤، تحت هذا العنوان: رسالة في إثبات الصور الروحانية التي لا هيولى لها من كلام أرسطوطاليس.
«الهيولى: عند الطائفة إسمٌ للشيء باعتبار نسبته إلى ما هو ظاهرٌ فيه بحيث يكون كلّ باطن هيولى الظاهر الذي هو صورةٌ فيه ثم إنّهُ لما كانت الصورة الجسميّة هي أظهر للمدارك صارت الهيولى إنّما تطلق في الأكثر. ويراد محل الصورة الجسمية».
(انظر: لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، عبدالرزاق الكاشاني، (القاساني)، ص ٥٨٠، تحقيق: مجيد هادي زادة، نشرة: التراث المخطوط، طهران، ٢٠٠٠م).

(٥) هناك فرقٌ بسيط بين العناوين للرسائل الفلسفية لمسكويه، عند محمد أركون وأبي القاسم إمامي، أشارنا إلى هذه الفروق في الهوامش، ولكن يبدو أن نصوص محمّد أركون أدق من نصوص أبي القاسم إمامي، حيث أن الأول قام بتحقيق ونشر هذه الرسائل، وترجمتها إلى اللغة الفرنسية.

بدقة لأنَّهُ في رحلة ـ سفر ـ وبعيد عن كتبه ومراجعه، لنستمع إليه معاً:

«ولعمري أنى للحسّ نظرة في كلّياتها، إلاّ أنّ للعقل خاصةً نظراً آخر، ليس من باب الإضافة ولا من مبادئ المحسوسات، وليس ينبغي أن نغفله وننساه، فإنّا متى فعلنا ذلك حصلنا على بعض المعقولات، أعني كليات الأمر المأخوذة من الحواس بالتقاطها من الجزئيات...».

وسأذكر ما يحضر حفظي في هذا الوقت، إلى أن أتمكّن من إيراد نصوص الأقاويل عنه، بتمكّني من الكتب، إنشاء الله»[1].

طبعاً لهذه «الكتب أو المراجع» التي سيلقاها فور عودته، فإنّهُ يبدو أن الرسالة تعود في تاريخ كتابتها إلى الفترة التي كان فيها خازناً للمكتبة. ونعتقد أن أحد هواة الفلسفة كان قد استغل مرور مسكويه في إحدى المدن الثانوية البعيدة عن المركز الأساسي كالرّي أو بغداد، لكي يسأله عن المسائل العويصة كمسألة النفس ومسألة العقل[2].

يقول الدكتور محمد أركون عن «الرسائل الفلسفية» لمسكويه:

«لقد قدّم لنا صديقنا أنور لوقا، الأستاذ في جامعة عين شمس ـ مصر ـ خدمة كبيرة عندما حصل لنا على نسخة مصورة وأنيقة جداً عن مجموعة راغب باشا لرسائل مسكويه، وهكذا استطعنا أن نطبع مجمل هذه الرسائل في ثلاث مجلاّت مختلفة».

وبما أن معظم الرسائل لم يصل إلا بصيغته المختصرة، فإننا جمعنا في نفس المجلة رسالتين اثنتين منها. ويبدو لنا أنهما كاملتان ولم تختصرا فيما يخصهما. هاتان الرسالتان هما: «رسالة في اللذات والآلام» و«رسالة في النفس والعقل»[3].

وأمّا الرسائل الأخرى المختصرة فقد جمعناها كلها تحت عنوان: **نصوص غير منشورة** لمسكويه، نشرناها في الجزء الخامس من مجلة «حوليات الدراسات الإسلامية»

---

(١) انظر: دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب، الدكتور عبدالرحمن بدوي، ص٥٩، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨١م، كذلك انظر هذا النص في: رسالتان في اللذات والآلام والنفس والعقل، أحمد بن محمد بن يعقوب «مسكويه»، ص٢١، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ٢٠٠١م.

(٢) كانت هذه الممارسة شائقه بما فيه الكفاية، والدليل على ذلك، رسائل ابن سينا وكتاب: المباحثات...
(للمزيد في ذلك انظر: المباحثات لابن سينا، تحقيق وتعليق: محسن بيدارفر، منشورات بيدار، قم، ١٤١٣هـ).

(٣) وكذلك نشرت هاتان الرسالتان لمسكويه من قبل الدكتور عبدالرحمن بدوي في كتابه: دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨١م.

(Annales islamologiques) وفيما يخص «رسالة في العقل والمعقول» فقد نشرت لوحدها في مجلة آرابيكا (Arabica , 1964/1) وذلك لأنَّ مخطوطتها وصلتنا بشكل متأخر[١].

٣٣ ـ «كتاب» تهذيب الأخلاق:

وهو الكتاب الذي بين يدي القارىء، كتابٌ جليل في الأخلاق والتربية، وقد أفاد صاحبه من معلومات الفلاسفة الإغريق "Greek philosophers" ودراساتهم في التربية والأخلاق إفادات عظيمة، واختار منها ما يلائم نفس المسلم، ومزج ذلك بالتراث العربي والإسلامي. حيث أصبح مصدراً لا يستغنى عنه في الدراسات التربوية والأخلاقية.

وكتاب «**تهذيب الأخلاق**» هو أشهر كتبه تداولاً بين الناس[٢].

وطبقاً لما يقوله مترجموه، حظي مسكويه لأوّل مرّة بلقب «المعلم الثالث» "The Third Master" في تاريخ الفلسفة الإسلامية، نظراً لانشغاله بالأخلاق والحكمة العملية، وللسبب عينه لقب أيضاً بـ «أرسطو العرب»[٣].

ويعتبر كتاب تهذيب الأخلاق مصدر رئيسي من مصادر الدراسات الأخلاقية حيث له من أهمية بالغة في مجال فلسفة الأخلاق. وقال بعض أولي الألباب في وصف هذا الكتاب المستطاب:

بِنَفسي كِتابٌ حازَ كُلَّ فَضِيلَة	وَصارَ لِتَكْمِيلِ البريّةِ ضامنا
مُؤلِفُهُ قَدْ أبْرَزَ الحَقَّ خالِصاً	بِتأليفِهِ مِن بَعْدِ مَا كانَ كامنا
وَوَسَمَهُ باسمِ الطَّهارَةِ قاضِياً	بِهِ حقَّ مَعْناهُ وَلَمْ يَكُ نائيا
لَقَدْ بَذَلَ المَجْهُودَ لله	فَما كانَ فِي نَصْحِ الخَلائِقِ وانيا

نحاول أن نتناوله هنا بقدر ما يتيحُ لنا المجال في هذا التصدير، فنقول:

---

(١) انظر: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ص ٢٢٥، دار الساقي، لندن، بيروت، ١٩٩٧م.

(٢) مقدمة كتاب الحكمة الخالدة لمسكويه، عبدالرحمن بدوي، ص ٢٣، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٢م.

(٣) انظر: الفكر السياسي لمسكويه الرازي، محسن مهاجرنيا، ترجمة: حيدر حب الله، ص ٨٧، دار الغدير، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م. نقلاً عن كتاب: أعيان الشيعة: محسن الأمين العاملي، ج ١٠، ص ١٣٩.

إنّ القسم الأول من العنوان ناتج عن مقطعين واردين في الكتاب نفسه[1]، فهناك يتحدّث المؤلف عن علم إصلاح الأخلاق، أو بحسب تعبيره الخاص: **صناعة تهذيب الأخلاق** فكلمة صناعة عنده تعني في لغتنا الحالية «علم»[2]. والواقع أنّ هذا التعبير شائعٌ جداً في الأدبيات الأخلاقية بشكل عام[3].

فقد استخدمه الفيلسوف الأخلاقي الكبير يحيى بن عدي[4] كعنوان لأحد كتبه، ثم جاء مسكويه وأخذ عنه معظم أقواله، ولكن بعد توسيعها وتعميقها[5].

---

(١) انظر: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، لأبي علي أحمد بن محمد بن يعقوب الرازي «مسكويه»، ص٧٩، تقديم: حسن التميم، دار و مكتبة الحياة للطباعة والنشر، بيروت.

(٢) العِلم: "Science" هو مستوى معيّن من المعرفة، وعلاقة محدّدة لعناصر المعرفة، أي مجموع المعارف المنضبطة، المترابطة، المنظمة، التي جناها الإنسان خلال تاريخه الطويل. والمصطلح يعني المعرفة النظرية، مثل علم الهندسة، والفلك، والكيمياء والعلوم الإنسانية كعلم الاجتماع وعلم النفس. يقول الفيلسوف الفرنسي هنري بيرغسون "Henri Bergson" (ت ١٩٤١م) عن الفرق بين العلم والفلسفة: «إنَّ غاية العلم معرفة المادة، وغاية الفلسفة معرفة الرّوح، وتقع العلوم الإنسانية كعلم النفس والاجتماع بين الفلسفة والعلم...».
وكان العلم جزءاً من الفلسفة، ثم تميّز عنها، وتعدّدت فروعه وأقسامه، ولكنّهُ لم ينفصل عنها كلّياً. فكما أنّ الفلسفة هي معرفة القوانين العامّة لحركة الأشياء الطبيعيّة والإنسانية، فإنّ كل علم من العلوم هو معرفة القوانين الخاصة لحركة الأشياء من مجال خاص من مجالات الوجود الطبيعي أو الإنساني. فالفلسفة تعني بنتائج العلوم، كما تعني العلوم بتعميمات الفلسفة.
(انظر: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والإجتماعي، الدكتور كميل الحاج، ص٣٥٥ ـ ٣٥٦).

(٣) انظر: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ص ٢٢٦.

(٤) أبو زكريا يحيى بن عدي: أخذ الفلسفة عن الفارابي، وكان نصرانياً يعقوبياً، وأبرع أصحاب مسكويه في هذا العلم وأستاذه، له ما يقارب الخمسين مصنفاً أغلبها بالتراجم. وبعد وفاة الفارابي أصبح يحيى رئيس تلك المدرسة (الأرسطاطالية) في العالم العربي، يقول النديم في كتابه «الفهرست»: «إليه انتهت رئاسة أصحابه في زمانه». كان ينسخ الكتب الفلسفية والكلاميّة طلباً في العيش. توفي سنة ٣٦٤هـ (٩٧٤م)، ورد عند ابن أبي أُصيبعة أن يحيى أوصى إلى عيسى بن زرعة بأن يكتب على قبره هذين البيتين من تأليفه:

رُبَّ مـيـت قـد صـار بـالـعـلـمِ حـيّـاً ... ومُـبـقـىً قـد مـات جـهـلاً وعـيّـاً
فـاقـتـنـوا الـعـلـم كـي تـنـالـوا خـلـوداً ... لا تَـعُـدّوا الـحـيـاة فـي الـجـهـل شـيّـاً

(انظر: يحيى بن عدي وتهذيب الأخلاق، دراسة ونص، جاد حاتم، ص ١٣ ـ ١٤، دار المشرق بيروت، ١٩٨٥م).

(٥) إنّ كتاب «تهذيب الأخلاق» ليحيى بن عدي هو باكورة الفلسفة الأخلاقية باللغة العربية، وهو يسبق كتاب مسكويه الذي يحمل الأسم ذاته، ويحتل كتاب «تهذيب الأخلاق» بين مجموعة مؤلفات يحيى، مكانة خاصة، فالكتاب عُرِفَ منذ القرن التاسع عشر، وطبع عدة مرّات، الطبعة الأولى طبعت عام ١٥٨٨م في المطبعة الوطنيّة القبطيّة، حسب قول يوسف إليان سركيس في كتابه: معجم المطبوعات العربية والمعرّبة ص ١٧٠). منها طبعات منسوبة إلى الجاحظ كما فعل الأستاذ محمد كرد علي في مجلة المجمع العلمي العربي في دمشق سنة ١٩٢٤م مقال تحت =

وأما الجزء الثاني من العنوان، فهو أيضاً مذكور من قبل المؤلف الذي يقول: «ولذلك سمّيته أيضاً بكتاب طهارة الأعراق»[1].

ونلاحظ أن مخطوطة كوبرولو (Köprulu 767) ـ إسطنبول ـ تستخدم عنوان: **طهارة النفس**. ولكن يمكننا أن نعمل هذا الجزء الثاني من العنوان «تطهير الأعراق» كما يفعل مسكويه نفسه عندما يشير إليه في «الهوامل والشوامل»[2] و«الحكمة الخالدة»[3]. والواقع أن العنوان الصحيح والشائع هو: **«تهذيب الأخلاق»**.

تاريخ كتابة «التهذيب»

إن هذه الحالة المذكورة آنفاً هي وحدها التي تبرهن على أنَّ كتاب «التهذيب» سابق على كتاب «الهوامل والشوامل» و «الحكمة الخالدة».

ولكن لكي نحدد تاريخ تأليفه بدقة أكثر، يكفي أن نلجأ إلى الكتاب نفسه. فنحنُ نجد فيه

= عنوان: كتاب تهذيب الأخلاق للعلاّمة الجاحظ، ومن ثم نشر الكتاب في دمشق تحت عنوان «رسائل البلغاء» عام ١٩٤٦م (ط الثانية). وقد استدرك الأستاذ محمد كردعلي خطأه في آخر الكتيّب ونسب النص إلى يحيى بن عدي في الطبعة اللاحقة في القاهرة ١٩٤٦م، تحت عنوان، «رسائل البلغاء» (ط: الثالثة).

ومنها منسوبة ابن عربي. ولا نجد للكتاب في ذكر أكيد في المراجع القديمة. فيذكر مثلا ابن أبي أصيبعة «مقالة في سياسة النفس» ينسبها إلى يحيى. وهذه المقالة لابد أن تكون مساوية لتهذيب الأخلاق، لأنّ تعبير «سياسة النفس» يرد عدّة مرّات في كتاب التهذيب ليحي بن عدي.

أمّا السبب في ورود أسماء الجاحظ، وابن عربي وابن الهيثم في بعض المخطوطات، فراجع على الأرجح، إلى النسّاخ الذين نسبوا «التهذيب» إلى الجاحظ و غيره، وطبعات الكتاب تزيد على الأربع عشر. أمّا الآن، وبعد أبحاث مستفيضة في فكر يحيى بن عدي، فلا شك في نسبة الكتاب إلى يحيى. ولكن يسترعي انتباهنا أن يكون نص «تهذيب الأخلاق» قد اعتبر خليقاً بأن ينسب إلى عالمين من الفكر العربي والإسلامي، ويشير هذا الأمر إلى قيمة الكتاب.

يقول الأستاذ محمد كرد علي: «ما وقع من الخلاف في مؤلف كتاب الأخلاق لا يقدح في الكتاب نفسه بل ربّما زاده رفعة». ثمّ إنَّ إمكانية الالتباس تؤكد قيمة الكتاب الإنسانية التي تتخطّى الطوائف والملل. فقد أراد يحيى أن يكون شمولياً في التصوّر ممّا حدا الباحث (لزر (R.WALZER) إلى الجزم أن ليس في الكتاب «أي فكرة خاصة بالمسيحيّة».

ولكن للأستاذ جاد حاتم رأي آخر يخالف رأي الأستاذ محمد كرد علي في هذا الموضوع.

(انظر: يحيى بن عدي وتهذيب الأخلاق، دراسة و نص، جاد حاتم، ص ١٦ ـ ١٧، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٥م).

(١) تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق لمسكويه، ص ٩٤، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، بيروت.

(٢) الهوامل والشوامل، أبو علي مسكويه، ص ٢٥، تحقيق: أحمد أمين وأحمد صقر، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥١م.

(٣) الحكمة الخالدة (جاويدان خرد)، لمسكويه، ص ٢٥، تقديم وتحقيق: الدكتور عبدالرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٢م.

تلميحين يشيران إلى عضد الدولة بحسب كل الاحتمالات والتوقعات.

فبعد أن يذكر موعظة لأبي بكر الصّديق، نجد مسكويه يعلّق قائلاً:

«ولقد سمعتُ أعظم من شاهدتُ من الملوك يستعيد هذا الكلام، ثم يستعبر ـ تأخذه العَبرة، أي: البكاء ـ لموافقته ما في قلبه وصدقه عن حاله وصورته»[1].

بعد بضع صفحات من ذلك نجده يكتب فيما يخص الجواهر والمعادن الثمينة الأخرى ويقول:

«وأمّا الأحجار المتنافس فيها من اليواقيت وأشباهها ممّا تبعد عنه الآفات في أنفسها، فليس تبعد عن الآفات الخارجة من السرقة ووجوه الحيل فيها، وإذا ادّخرها الملك قلّ انتفاعه بها عند حاجته إليها، وربّما عدم الانتفاع بها دفعة، وذلك أنَّ الملك إذا اضطر إليها لم تنفعه في عاجل أمره وحاضر ضرورته. وقد شاهدنا أعظم الملوك خطراً في عصرنا لما احتاج إليها بعد فناء أمواله ونفاذ ما في خزائنه وقلاعه، لم يجد ثمنها ولا قريباً من ثمنها عند أحد»[2].

ولكن من هو الأمير البويهي الذي يستحقّ لقب «أعظم الملوك خطراً في عصرنا» إن لم يكن عضد الدولة؟[3]

مهما يكن من أمر فإنَّ الإشارة الأولى تكفي لكي نعلم أنَّ «تهذيب الأخلاق» كان قد ألّف بعد عام ٣٧٢هـ، أي بعد نضج مسكويه وتحوّله إلى اعتناق الحكمة "The wisdom"[4].

أهمية الكتاب

يمكن اعتبار مسكويه إمام الفلاسفة الخلقيين في الإسلام، ليس من حيث أثره **«تهذيب الأخلاق»** التاريخي وحسب، بل من حيث المحتوى الأصلي لفلسفته الخلقية كذلك[5].

---

(١) تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق لأبي علي مسكويه، ص١٥٥، دار مكتبة الحياة، بيروت.

(٢) تهذيب الاخلاق وتطهير الأعراق لمسكويه، ص ١٦٩ ـ ١٧٠ (المصدر السابق).

(٣) اسمه: فنا خسرو، الملقب: عضد الدولة، ابن الحسن (ركن الدولة) ابن بويه الديلمي، أبو شجاع، تولّى ملك فارس ثم ملك الموصل وبلاد الجزيرة، ولد سنة ٣٢٤هـ، و توفي سنة ٣٧٢هـ.
(انظر: موسوعة دول العالم الإسلامي ورجالها، شاكر مصطفى، ج١، ص٢٨٩ و٢٩٤، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٣م).

(٤) انظر: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ص ٢٢٧.

(٥) انظر: الفكر الأخلاقي العربي، نصوص اختارها وقدّم لها: الدكتور ماجد فخري، ص٣٥١، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٦م.

أهم نتاج تركه لنا مسكويه في الأخلاق والسياسة هو كتابه «تهذيب الأخلاق» الذي صاغه بأسلوب بديع، وقلم سهل سلس، شارحاً فيه الأصول العقلية والفلسفية الأخلاقية[1].

ربما يكون مسكويه أوّل فيلسوف أو أحد أهم الفلاسفة في التاريخ العربي الوسيط، الذين عالجوا المسألة الأخلاقية على نحو مخصص مدقق، فكتب عملاً خاصاً بها جعل عنوانه «تهذيب الأخلاق»[2]. الذي يتحدّث عن فلسفة الأخلاق، عن طريق معرفة النفس، وتطلعها إلى الكمال...[3]

ولا ريب في أنّ «تهذيب الأخلاق» هو الكتاب الأهم لدى مسكويه. فهو يمثل خاتمة مساره، وتتويجاً لسنوات عديدة من القراءة، والمراقبة، والتأمّل العميق.

وهو يجمع بين دفّتيه كل المسائل والموضوعات المعالجة في مؤلفاته الأخرى، ولكنّها هنا مكثّفة ومرتّبة بطريقة معينة تشكل نظاماً متكاملا من البناء الأخلاقي التربوي الذي يتسمّ بحجمه الصغير من التفاصيل التي لا يستهان بها.

جمع مسكويه في كتابه **الحكمة الخالدة** منظومة بديعة من الحكم والكلمات القصار المنقولة عن قدماء حكماء الفرس، والروم، والهند، والإسلام، فاستجود بعضها ودوّنه في كتابه هذا، فيما أحال طرح الأحوال والمبادئ إلى كتابه «تهذيب الأخلاق»، فيقول:

«فهذه جمل نُحكمها قبل تفصيلها بالجزئيات»، ولولا أنّا قد أحكمنا لك الأصول كلّها في كتابنا الموسوم بـ «تهذيب الاخلاق»، «ولأوجبنا لك إيرادها ها هنا، ولكن هذا كتاب غرضنا فيه إيراد جزئيات الآداب بمواعظ الحكماء من كل أمة وكل نحلة»[4].

ويشير مسكويه بعد ذلك إلى اختلاف الفلاسفة ـ فلاسفة الأخلاق ـ في الخلق، فيطرح خمس نظريات في هذا المجال هي:

١ ـ نظرية اختصاص الأخلاق بالنفس غير المدركة والنفس غير الناطقة.

---

(١) أنظر: الفكر السياسي لمسكويه الرازي، قراءة في تكوين العقل السياسي الإسلامي، محسن مهاجرنيا، ترجمة: حيدر حب الله، ص ٨٧، دار الغدير، بيروت، ٢٠٠٤م.

(٢) من اللاّهوت إلى الفلسفة العربية الوسيطة ـ القسم الثاني ـ الدكتور طيّب تيزيني، ص١٧٧، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠٠٥م.

(٣) مفهوم النفس عند ابن مسكويه، الدكتور محمّد فاروق النبهان، ص٧، حلب، ٢٠٠٤م.

(٤) الحكمة الخالدة (جاويدان خرد) لمسكويه، تقديم وتحقيق: الدكتور عبد الرحمن بدوي، ص ٢٥، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٢م.

٢ ـ عكس النظرية السابقة، وهي نظرية استفادة النفس الإنسانية من الخُلق.

٣ ـ النظرية التي تقول بأن من يكون خُلقه طبيعيّاً لا يخرج عن خلقه البتّة.

٤ ـ النظرية التي لا ترى أيّ خلق يظهر من الإنسان طبيعيّاً.

٥ ـ نظرية مسكويه التي يذهب فيها إلى أن الأخلاق أمرٌ طبيعي للإنسان، لأنّ الطبيعة الإنسانية مخلوقة بحيث تتقبل الأخلاق(١)، وترحّب بها، وفي الوقت عينه، تتأثر الأخلاق سريعاً بالتأديب والموعظة(٢).

ومن الجديد بالذكر أنّ مسكويه أسّس فلسفته الخلقية على أسسٍ أفلاطونية واضحة. فقد التزم بجوهريّة النفس وانفصالها عن الجسد، وسلّم بالقسمة الثلاثية لقوى النفس، على غرار أفلاطون، واعتبر أن لكل من هذه القوى فضيلتهُ الخاصة .**فالحكمة** هي فضيلة القوة الناطقة، **والعفة** هي فضيلة القوة الشهوانية، **والشجاعة** هي فضيلة القوة الغضبية. أما رابع هذه الفضائل فهي **العدالة**، التي تنجم عن اعتدال القوى الأربع وتناغمها. فكانت هذه الفضيلة أُسس الفضائل جميعاً. إلاّ أنّهُ لم يتوقف عند هذه الفضائل الأفلاطونية الأربعة، بل ألحق بها تحت تأثير التيارات الرواقية "Stoicism" والمشّائية "Peripatetics" المتأخرة، طائفة من الفضائل الفرعية، تعتبر كل من الفضائل الأربعة الكبرى جذعاً لها، وكانت هذه السمات من المميّزات الرئيسية للفكر الأخلاقي العربي برمّته، ولدى مسكويه خاصةً.

الهدف من تأليف الكتاب

كان مسكويه يهدف من وراء هذا العمل إلى تقديم كتاب مدرسي واضح ومكتمل وبسيط إلى طلاب الأخلاق "Ethics" والحكمة ."The wisdom" فالواقع أن الكُتب التي كانت متوافرة حتى ذلك الحين من أجل دراسة علم الأخلاق التربوي، كانت عبارة عن ترجمات للمؤلفات الإغريقية "Greek"، أو مواضيع إنشائية سريعة أو صعبة(٣).

---

(١) كما تذهب إليه المعتزلة "The Mu'tazila" أو "Rationalists" العقلانيون، وهي من الفرق الإسلامية المهمة، ومدرسة من مدارس الفكر والنظر والتأويل عند المسلمين. ظهرت في مطلع القرن الثاني للهجرة في مدينة البصرة على يد تلميذ الحسن البصري واصل بن عطاء (ت ١٣١هـ).

(٢) الفكر السياسي لمسكويه الرازي، محسن مهاجرنيا، ترجمة: حيدر حب الله، ص ٨٨ ـ ٨٩.

(٣) انظر: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، ص ٢٢٨، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ص ٩٧، دار الساقي، بيروت ـ لندن، ١٩٩٧م.

ولا يمكن تفسير النجاح الدائم والنفوذ الكبير الذي حظي به كتاب «تهذيب الأخلاق» إلاّ عن طريق المهارة التربوية (البيداغوجيّة)[1] للمؤلف. ذلك أن مسكويه كان قد فهم وتمثّل تماماً قواعد منهجيّة أرسطو "Aristotle" (٣٨٤ـ٣٢٢ق.م)، أي: قواعد العرض الواضح والمنظّم للأفكار.

وقد استطاع مسكويه التوصل والنفوذ إلى الجمهور عن طريق الأمثلة المحسوسة المعاشة لدى عامّة الناس. فهو ينقل أخباره ورواياته عن المصادر القديمة من يونانية وفارسية وهندية وعربية[2].

هكذا ألّف كتاباً منتظماً متماسكاً من أوله إلى آخره، واستخدم أسلوباً واضحاً سهلا يفهمه الجميع. ولخص في هذا الكتاب مجمل أخلاق أرسطو بعد أن ظلّلها أو لطّفها بالميتافيزيقا الأفلاطونية "Platonic Mytaphysics" وعلم النفس الأفلاطوني "Platonic Psychology" أيضاً. ثم دمج في كل ذلك الفضائل العربية الإسلامية، وهكذا ولّد تركيبة جديدة[3].

فالواقع أنَّ مسكويه عندما ألف كتابه لم يكن يفكر إلاّ ببث فكرة الكمال والسعادة في نفوس قرّائه.

وهذه الفكرة لم يكن قد استوحاها من النصوص الفلسفية القديمة للإغريق فقط، وإنّما من التراث الأخلاقي ـ الديني ـ المعاش في زمنه، ولكن غير مكتوب[4]. هذا شيء لا ينبغي أن

---

(١) البيداغوجية أو البيداغوجيا (pedagogy) علم التربية، يُعنى بتنمية ملكات الفرد وتكوين شخصيّته وتقويم سلوكه بحيث يُصبح عضواً نافعاً في مجتمعه. وهي نوعان: التربية الرسميّة "formal education" ويقصد بها التعليم المنظم على أيدي المدرّسين والأساتذة في المدارس والكليات. والتربية غير الرسمية "informal education" ويندرج تحتها التعلّم عن طريق المؤسسات التي تهدف في المقام الأول إلى شيء آخر غير التعليم النظامي، وهذه المؤسسات تشمل الأسرة، والهيئات الإجتماعية الأخرى، كما تشمل المكتبات "Libraries"، والمتاحف "Museums" والمساجد "Mosques" والكنائس "Churches" والإذاعة والتلفزيون "Radio and Television" والمسارح "Theatres" والسينما "Cinema" أو "Moveies" والفضائيات "Satelite Channels" والانترنيت "Internet" وغيرها. والتربية ظاهرة قديمة في مختلف المجتمعات البشرية.

(انظر: موسوعة المورد، منير البعلبكي، ج ٧، ص ٢٢٠، وج ٤، ص ٢٧ دار العلم للملايين، بيروت ١٩٩١م).

(٢) وذلك بسبب عمله كخازن للكتب عند الأمراء، كذلك خدمته لدى الملوك والسلاطين، ومرافقته للعلماء والحكماء والأدباء، وتسلطه على عدة لغات.

(٣) انظر: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، الدكتور محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ص٢٦٦.

(٤) وهذا التراث الشفهي المعاش هو الذي يتيح للجمهور غير المتخصص أن يفهم ويعجب بمضمون كتب من نوع «تهذيب الأخلاق» لمسكويه و«صوان الحكمة» لأبي سليمان المنطقي و«المقابسات» لأبي حيان التوحيدي و... =

يغيب عن بالنا أبداً. ومن المعلوم أن صياغة هذه الفكرة كانت قد أصبحت ثابتة أو جامدة منذ عهد الترجمات[1].

لذلك يعتبر مسكويه من أعظم الفلاسفة الخُلقيين الذي وضع أسس مدرسة أخلاقية ـ إسلامية ـ كان من أركانها نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ)، وجلال الدين الدّواني (ت ٩٠٨هـ)، وترك أثراً واضحاً في المؤلفات الخلقية اللاّحقة، ومنها كتاب: ميزان العمل[2] للغزالي[3] (ت ٥٠٥هـ).

كتاب «التهذيب» وسيرة المؤلف الذاتية

يمكن اعتبار كتاب «تهذيب الأخلاق» بمثابة سيرة ذاتية روحيّة مقنّعة: أي مغطاة بستار من الإشارات إلى عقائد الآخرين ومرجعياتهم العديدة.

سوف نرى فيما بعد أنّ الاستشهاد ليس مقصوداً كغاية بحد ذاته، كما أنّه ليس مجرد نقل كسول لنصوص الآخرين التي طالما قُرِئت ودُرِست وعُلّق عليها، وإنّما هو شيءٌ آخر. ذكر عبارات الحكماء الأقدمين لكي يزوّد نفسه باللغة التقنيّة للتفلسف، هذه اللغة التي لولاها لما وجد أي تنظير حقيقي ذي مصداقيّة، حيث كان مسكويه يجد في الاستشهاد «أكثر من بقيّة الوعّاظ الأخلاقيين الإسلاميين»[4]، وسيلة لتبيان التوافق العقلي بين عظماء الماضي وعظماء

= نقول ذلك على الرغم من أنها محشوّة بالاستشهادات المقتبسة من المؤلفين القدماء بمعنى أنها تبدو وكأنها ليست تأليفاً وإنّما تجميعاً من المؤلفين القدماء.

(انظر: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ص ٢٥٣ «هامش»).

(١) لأن الفكر العربي (أو قل الإسلامي)، في ذلك الوقت أصبح مجرد مترجماً عن الإغريق "Greek"، حيث قلّ فيه الإبداع أو المزج بين العقل الإغريقي "Greek reason" والعقل الإسلامي "Islamic reason".

(٢) مع أن الغزالي لم يصرّح باسم مسكويه، ولا بكتابه في مؤلفه ميزان العمل!!

(٣) انظر: مجلة الفكر العربي، الجوانب الحيّة والجوانب الميتة في الفلسفة العربية، الدكتور ماجد فخري، ص٢٥، العدد: السابع والخمسون، مركز الإنماء القومي، بيروت، باريس، ١٩٨٩م.

(٤) أي: الوعاظ الأخلاقيين الكلاسيكيين "Classicals"، الذين يعتمدون على القيم التقليديّة "Traditional" من أجل ضم المسلمين إليهم عن طريق العاطفة، (خلافاً للمنهج العقلائي المتمثل بابن سينا وأبي سليمان المنطقي وابن رشد و...) وهذه هي حالة ابن قتيبة والطبرسي والبسني والمكي والغزالي وابن طاووس و... وقد تشكل نوع كامل من الأدبيات الإسلامية باسم «مكارم الأخلاق» وهو يلملم الإستشهادات والمواعظ والحكم والمنامات على هذه الشاكلة من كل حدب وصوب. وقد ظهرت في الآونة الأخيرة طبقة من الوعاظ الأخلاقيين الذين يمزجون العاطفة مع العقل ـ كما يقولون ـ، من هؤلاء، السيد محمد حسين فضل الله (العالم والمفكر اللبناني)، والشيخ يوسف القرضاوي (العالم والمفكر المصري، المقيم حالياً في قطر)، والشيخ محمد سعيد رمضان البوطي (العالم والمفكر السوري)=

الحاضر الذين يستطيعون دراسة الواقع والأحداث على طريقة أرسطو "Aristotle" أو أفلاطون "Plato" مثلاً.

يضاف إلى ذلك أنه عن طريق استخدام هذه المنهجيّة فإنّه يخلع المزيد من الحقيقة والمصداقيّة على التجارب الشخصيّة التي تولّد الإقتناع، فالاستشهاد بكلمة لفيلسوف كبير كأفلاطون وأرسطو يزيد من قيمة رأيك ويقنع الآخرين به.

هكذا ينبغي على القارىء أن يقرأ كل التحديدات الأخلاقيّة والتحليلات المتعلّقة بالفضيلة والرذيلة التي يحتويها كتاب تهذيب الأخلاق بصفتها ليس فقط كمقاربة علميّة للمشكلة الأخلاقية، وإنّما أيضاً كقواعد أخلاقية تلهم سلوك المؤلف أو تجعله على الأقل في حالة تساؤل دائم بينه وبين نفسه[1].

وبالتالي فيمكننا أن نعثر في هذا الكتاب، كما في غيره من الكتب الأخلاقية المكتوبة بالروح نفسها، على معلومات عديدة تتعلّق بأصل أو منشأ الكون العقلي لمثقف مسلم عاش في القرن الرابع الهجري، ثمّ يمكننا انطلاقاً من ذلك أن نتساءل عن نوعية النظرة التي يمكنه أن يشكّلها أو يحمّلها عن بيئته وعصره[2].

مسكويه الإنسان و تهذيب الأخلاق

وَطَهارةُ الأخلاقِ لمْ تُظفرْ بها ... إلاّ بحيثُ طَهارةُ الأعراقِ

كخلائقِ الأستاذِ إنْ جاوَزْتَها ... تَجِدُ الخَلائقَ غيرَ ذاتِ خَلاقِ[3]

= والدكتور عايض القرني (الداعية السعودي) والدكتور محمد الهاشمي، (المفكر التونسي ومدير فضائية المستقلة والديموقراطية في لندن) و... وكذلك توجد طبقة ـ تسير على منهج مسكويه (إذا صحّ التعبير)، أي: الاتجاه العقلي والعقلاني ـ في عصرنا الحاضر، تتخذ من العقل أداة أساسية لتبيين آراءها ونظرياتها، مثل: الدكتور محمد أركون (المفكر الجزائري المقيم في باريس)، وفاطمة المرنيسي (المفكرة والكاتبة المغربية) والدكتورة نوال السعداوي (الكاتبة والمفكرة المصرية) والأستاذ جمال البنّا (المفكر المصري)، والدكتور علي الوردي (المفكر العراقي)، والدكتور نصر حامد أبو زيد (المفكر المصري المقيم حالياً في هولنده)، والدكتور أحمد البغدادي (المفكر الكويتي)، والدكتور عبدالمجيد الشرفي (المفكر التونسي)، والدكتور محمّد مجتهد شبستري (المفكر الايراني) والدكتور صادق جلال العظم (المفكر السوري) والدكتور فضل الرحمن (المفكر الباكستاني) و...

(١) فهو يتواصل مع فلاسفة الماضي عن طريق الاستشهاد بهم، وتلقيح رأيه بآرائهم والاستئناس بهم.

(٢) انظر: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ص ١٠٨، دار الساقي، لندن ـ بيروت، ١٩٩٧م.

(٣) انظر: كتاب الصناعتين (الكتابة والشعر)، أبو هلال العسكري، تحقيق: علي محمّد البجاوي ومحمّد أبو الفضل =

بالإضافة إلى هذه المعلومات العامّة التي تتيحُ لنا معرفة «الإنسان مسكويه» في العمق، فإنّ كتاب «تهذيب الأخلاق» يحتوي أيضاً على بعض المعلومات الصريحة التي لم تدرّس حتى الآن من قبل كتّاب السير الذاتية، إليكم بعض هذه المعلومات:

I ـ تلميح إلى عضد الدولة، والإشارة إلى بعض الجوانب من حياته الشخصية والداخلية، من ادخار اليواقيت والأحجار الكريمة وما شابه ذلك[1].

II ـ تلميح غامض إلى الظروف التي ألّف فيها كتاب «تهذيب الأخلاق»[2].

III ـ يرى بحسب تجربته أن طريقة حياة الملوك ومستوى معيشتهم وإنفاقهم ليسا إلاّ مظاهر عابرة وخادعة. «بمعنى: ينبغي ألاّ نغترّ بها، فكلّ شيء يمضي، ويفنى بما فيه بذخ الملوك وأبهتهم ومظاهرهُمْ»[3].

IV ـ التحسّر على السقوط في إغراء الرفاهيّة ورغد العيش والحياة السهلة في بعض الأحيان[4].

V ـ وهناك إشارات وتلميحات ذات الطابع العمومي، ولكن تنطبق أيضاً على حالته الشخصيّة[5].

مخطوطات كتاب «تهذيب الأخلاق»

توجد أكثر من عشرين مخطوطة لهذا الكتاب، بعضها كاملٌ وبعضها ناقصٌ أو غير مضبوط بشكل دقيق، وإليكم مرجعيات بعضها[6]:

= إبراهيم، ص٤٨٤، طبعة القاهرة.

(١) انظر: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق لأبي علي مسكويه، ص ١٦٩ ـ ١٧٠، دار مكتبة الحياة، بيروت.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٧ ـ ٢٨.

(٣) المرجع السابق، ص ١٦٩ ـ ١٧١.

(٤) المرجع السابق، ص ٦٥.

(٥) وعن طريق الأخلاق استطاع الفلاسفة المسلمون، أن يمارسوا تأثيرهم الكبير والدائم على الفكر الإسلامي، ونلاحظ بهذا الصدد أن معظم أطروحات «تهذيب الاخلاق» موجودة لدى الغزالي في كتابه «إحياء علوم الدين» و«ميزان العمل» ولكن، دون أن يذكره بالاسم أو يذكر اسم مؤلفه أبداً.
يضاف إلى ذلك أن كتاب مسكويه ما انفك يغذي حتى يومنا هذا الكتب المتداولة التي تدرّس الأخلاق في المعاهد التقليدية، مثل: الأزهر، وكليّات الشريعة، والحوزات العلمية...

(٦) نقل الدكتور محمد أركون، لهذا الكتاب ست مخطوطات، «نزعة الأنسنة»، ص ٢٢٧، في حين ذكر الدكتور عبدالرحمن بدوي في مقدمة كتابه للحكمة الخالدة خمس مخطوطات، وسوف نوضح ما مدى الفرق بين الكتابين «نزعة الأنسنة» ومقدمة «الحكمة الخالدة».

١ ـ المتحف البريطاني "British Museum"، الملحق، برقم ٧٢١ ـ ٢[١].

٢ ـ مكتبة الفاتح باسطنبول "Istanbul" برقم ٣٥١١[٢]. (راجع: العالم الشرقي، Mo حـ ٧: ١٢٠)

٣ ـ مكتبة كوبرلو "Koprulu" باسطنبول برقم ٧٦٧[٣].

٤ ـ مكتبة الفاضل باسطنبول (٢٦١ و A)[٤].

٥ ـ دار الكتب، القاهرة (الفهرس الثاني، ٢٨٢، ١)[٥].

٦ ـ آيا صوفيا "Hagia Sophia" باسطنبول (١٩٥٧)[٦].

٧ ـ المكتبة المركزية في جامعة طهران، رقم، ٥٤٦٤[٧].

٨ ـ مخطوطة المرحوم فخر الدين النصيري (من أحفاد الخواجة نصير الدين الطوسي)، طهران[٨].

ويشير المستشرق الألماني كارل بروكلمن (١٨٩٨ ـ ١٩٥٦م) "Carl Brockelmann" أيضاً إلى وجود مقطع من المخطوطة في المتحف البريطاني (تحت رقم ١٣٤٩/٢٢). كما يشير إلى وجود مخطوطة أخرى (تحت رقم III/721).

ويقول الدكتور عبدالرحمن بدوي:

«وله مختصر توجد له مخطوطة في المتحف البريطاني برقم ١٣٤٩»[٩].

---

(١) مقدمة الحكمة الخالدة لمسكويه، عبدالرحمن بدوي، ص ٢٣، في حين ذكر محمد أركون في كتابه ص ٢٢٧ (المتحف البريطاني رقم ١٥٦١).

(٢) محمد أركون (٢٢٧)، وعبدالرحمن بدوي (٢٣). هنا يوجد تطابق بين الإثنين.

(٣) كذلك هنا يوجد تطابق بين الإثنين.

(٤) محمد أركون (٢٢٧)، وقد ذكر عبدالرحمن بدوي (الفاضل برقم ٢٦١).

(٥) محمد أركون (٢٢٧)، وقد ذكر عبدالرحمن بدوي بهذه العبارة: دار الكتب المصرية (ط ٢: ١؛ ٢٨٢).

(٦) محمد أركون (٢٢٧)، ولم يذكر هذه المخطوطة، الدكتور عبدالرحمن بدوي.

(٧) لم يشر إلى هذه المخطوطة كلاً من محمد أركون وعبدالرحمن بدوي بل أشار إليها مجتبى مينوي وعلي رضا حيدري أثناء تحقيقهما لكتاب «أخلاق ناصري». لنصير الدين الطوسي، ص٦٠٣، منشورات الخوارزمي، طهران، ١٩٧٧م.

(٨) تُعدُّ هذه المخطوطة من أقدم المخطوطات الموجودة لهذا الكتاب، يقول الشيخ آغا بزرك الطهراني صاحب الذريعة: «طهارة الأعراق في تحصيل الأخلاق للمعلم على الإطلاق الشيخ أبي علي مسكويه...» أوله: [اللهم إنا نتوجه إليك...]... نسخة منه كتابتها يوم الثلاثاء ١٩ ع ٢ـ ٤٢٢ وكاتبها طاهر بن وجيه الدين علي القاضي، موجودة عند فخر الدين النصيري.
(الذريعة إلى تصانيف الشيعة، آقا بزرك الطهراني، ج١٥، ص١٨٨، دار الأضواء، بيروت).

(٩) انظر: مقدمة الدكتور عبدالرحمن بدوي على كتاب: الحكمة الخالدة لمسكويه، ص ٢٣.

وهناك مخطوطات أخرى لهذا الكتاب في المكتبات العامة مثل: مكتبة مجلس الشورى الإيراني في طهران تحت رقم: ٢/ ١٩٢٥٩، ومكتبة الآستانة الرضويّة في مدينة مشهد تحت رقم: ١/ ٩٣٨، وكلاهما يرجع تاريخ كتابتهما إلى القرن الحادي عشر، وهناك نسخ في المكتبات الشخصية من هنا وهناك، ليست لدينا معلومات كافية عنها[١].

وإليكم الآن، بحسب عبدالرحمن بدوي ومحمد أركون، الطبعات المتتالية لكتاب «تهذيب الأخلاق»:

١ ـ طبعة الهند "India" سنة، ١٢٧١هـ ـ ١٨٥٤م.

٢ ـ طبعة اسطنبول "Istanbul" سنة، ١٢٩٨هـ ـ ١٨٨٠م.

٣ ـ طبعة القاهرة "Cairo" سنة، ١٢٩٨هـ ـ ١٨٨٠م.

٤ ـ طبعة اسطنبول "Istanbul" سنة، ١٢٩٩هـ ـ ١٨٨١م.

٥ ـ طبعة القاهرة "Cairo" سنة، ١٣٠٥هـ ـ ١٨٨٧م[٢].

٦ ـ طبعة طهران "Tehran" سنة، ١٣١٤هـ ـ ١٨٩٧م.

٧ ـ طبعة القاهرة "Cairo" سنوات، (١٣١٧هـ ـ ١٩٠٠م) (١٣٢٢هـ ـ ١٩٠٥م) (١٣٢٨هـ ـ ١٩١١م).

٨ ـ طبعة القاهرة "Cairo" سنة، ١٣٢٦هـ، ١٩٠٩م [٣].

٩ ـ طبعة بيروت "Beirut" سنة، ١٣٢٧هـ ـ ١٩١٠م.

وهناك طبعات أخرى للكتاب لا يسعني المجال لذكرها.

كتب مسكويه التي وصلت إلينا

١ ـ ترتيب السعادات ومنازل العلوم: نشر في طهران منذ عام ١٨٩٧م وفي القاهرة منذ عام ١٩٢٨م.

---

(١) انظر: كتابشناخت أخلاق إسلامي (بيلوغرافيا الأخلاق الإسلامية)، جماعة من الباحثين، ص١١١، قم، ٢٠٠٧م.

(٢) طبع هذا الكتاب «تهذيب الأخلاق لمسكويه» في القاهرة، على هامش كتاب: «مكارم الأخلاق للطبرسي» المتوفى سنة: ٥٤٨هـ.

(٣) انظر: مقدمة كتاب الحكمة الخالدة لمسكويه، تقديم: عبدالرحمن بدوي، ص ٢٣، وكذلك كتاب: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ص ٢٢٧، وهناك فوارق بسيطة بين كلا الكتابين.

٢ ـ **الفوز الأصغر**: نشر في بيروت عام ١٣١٩هـ، وفي القاهرة ١٣٢٥هـ، وفي ليبيا ١٣٩٤هـ.

٣ ـ **الهوامل والشوامل**: نشر في القاهرة بتحقيق أحمد أمين وأحمد صقر، عام ١٩٥١م. وفي بيروت بتحقيق سيد كسروي عام ٢٠٠١م.

٤ ـ **رسائل فلسفية**: جمعها ونشرها راغب باشا، ثم عاد طبعها و نشرها بتصنيف وتبويب جديدين، وتحقيق دقيق، الدكتور محمد أركون(١).

---

(١) انظر: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ص ٢٢٥، دار الساقي، لندن ـ بيروت، ١٩٩٧م.

يعتبر محمد أركون مفكراً إسلامياً رائداً معاصراً. وهو يتبوأ منصب بروفسور بدرجة فخرية "Emeritus" (إمريتس) للفكر الإسلامي في جامعة السوربون، باريس «٣». وهو أيضاً باحث من الدرجة العليا في معهد الدراسات الإسماعيلية في لندن، وعضو في لجنة الحكم التي تمنح جائزة آغاخان للهندسة المعمارية، كما أنهُ أيضاً محرر الدورية "Arabica" آرابيكا'. وإلى جانب العديد من المنح التقديرية التي أعطيت له لتفوّقه في عدّة مجالات، عُيّن البروفسور أركون ضابط شرف (ليجون دونور) "Legion d'honneur"، وضابطاً في أكاديميات «بالمز».

(انظر: المناهج والأعراف العقلانية في الإسلام، تحقيق: فرهاد دفتري، ترجمة: ناصح ميرزا، ص١١، دار الساقي بالإشتراك مع معهد الدراسات الإسماعيلية، بيروت ـ لندن، ٢٠٠٤م).

وكذلك من الممكن أن يطلق على الدكتور محمد أركون، لقب: المتخصص في شؤون مسكويه، حيث كتب رسالته الدكتوراه في باريس سنة (١٩٦٩م) تحت عنوان:

Contribution á l'Etude de l'humanisme Arab, Miskawayh: Philosophe et Historien.

وترجمها الأستاذ هاشم صالح إلى اللغة العربية تحت عنوان: نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي (دار الساقي، لندن ـ بيروت، ١٩٩٧م)، وكذلك كتابه المهم: معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية (دار الساقي، ٢٠٠١م)، وقد نَشَر وتَرْجَمَ ـ إلى اللغة الفرنسية ـ بعض كتب ورسائل مسكويه (مثل كتاب: تهذيب الأخلاق، الصادر عن المعهد الفرنسي في دمشق (عام ١٩٦٨م).

كرس الدكتور أركون معظم جهوده لدراسة طبيعة الفكر والحركة الإنسانية "Humanism Movement" في القرن الرابع الهجري.

تدور مُجمل كتاباته وأبحاثه حول موضوع أساسي، وذلك بقصد تحقيق هدف استراتيجي وهو: توجيه عامّة المسلمين نحو الطُرق المستحدثة في التفكير، والاتصال بالتّاريخ، وتفهّم ما يجري في المجتمعات المعاصرة.

يدعو أركون إلى دراسة الأديان عبر «التحليل الأبستمولوجيّ» مستفيداً من منهج ميشيل فوكو "Michel Foucault" الحَفري "Archeologique" وذلك بأن نحفر في اللاّهوتيّة الرّاسخة داخل السّياج الدُّغماتي "Dogmatism" المغلق لكلّ طائفة ولكل دين. بادئين بإزالة الحجاب عن تاريخيّة كلّ هذه العقائد؛ فتبدو مرتبطة بلحظة تاريخيّة قائمة على صراعات أيديولوجية مُعَيّنة «وليست نازلة من السماء»! إنّها من صنع فئة من البشر، هم كبار الفقهاء ورجال الدّين الذين يخلعون عليها الصّفة الدّينية، لتغطية تاريخيتها بالفعل، ولحجب الآلية الحقيقية لتشكّلها، ويُسْدِلون عليها كلّ أشكال التقديس. لذلك يُصبح من الضروريّ اللّجوء إلى التفكيك ونزع الأسْطَرَة .(Demystification) وهذا يقود إلى تفكيك ما هو مترسّب في ذاكرة الوعي الجماعي عبر القرون، وتحديد معنى «المتناهي» "Finite" و«اللاّمتناهي» "Infinite" في المكان والزمان في الموروث الدّيني.
=

٥ ـ (رسالتان) **في اللذّات والآلام، وفي جوهر النفس**: قام بتحقيهما الدكتور عبدالرحمن بدوي، ونشرهما ضمن كتاب له بعنوان: (دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب) الصادر عن المؤسسة العربية للدارسات والنشر في بيروت سنة ١٩٨١م.

٦ ـ **تهذيب الأخلاق**: طبع في الهند سنة ١٢٧١هـ، وفي القاهرة سنة ١٢٨٩هـ، وفي طهران ١٣١٤هـ، وفي بيروت ١٩٦٢م، و...

٧ ـ **الحكمة الخالدة (جاويدان خرد)**: حققه ونشره في القاهرة، الدكتور عبد الرحمن بدوي (١٩٥٢م). وطبع في طهران (بالأوفست) ضمن منشورات جامعة طهران رقم: ١٦٩٥ (١٩٨٠م) وفي بيروت من قبل دار الأندلس (١٩٨٢م).

٨ ـ **تجارب الأمم**: **نشره لأول مرة المستشرق الإيطالي الأمير ليوني كيتاني** "Leone caetani" (١٨٦٩ ـ ١٩٣٥م) في ليدن "Leiden" (هولندا) عام ١٩٠٩، ١٩١٣، ١٩١٧، الأجراء رقم، ١ و ٥ و ٦ من المخطوطة، مع مقدمة عن حياة ومنهج مسكويه، عن مؤسسة جِبْ "Gibb" التذكارية، طبعة: تصويريّة أو فتوغرافيّة ."Facsimile edition" قدّم كيتاني الجزأين الخامس والسادس على الأجراء الأخرى: الثاني والثالث والرابع، نظراً لكونهما استمراراً لتاريخ الطبري. وكان مشروع المؤسسة يقضي بأن يعود كيتاني "caetani" وجماعته إلى العمل لنشر الأجزاء الأخرى بعد الفراغ من الجزأين الأخيرين[1]. فلم تنشر تلك الأجزاء وبقيت بعيدة عن متناول الباحثين.

أمّا ما نشرة المستشرق والمحامي الإنجليزي آمدروز "Hanny Frederick Amedroz" (١٩١٧ ـ ١٨٤٥م) وبمساعدة المستشرق الإنجليزي دافيد صموئيل مرجوليوث "David Samuel Margoliouth" (١٨٥٨ ـ ١٩٤٠م) فهما الجزءان الخامس والسادس من هذه المخطوطة، طبع بمطبعة (كامب هول) بأكسفورد "Oxford"، وبمصر "Egypt" بواسطة شركة التمدن الصناعية في سنتي ١٩١٤م، ١٩١٥م، بإسقاط ٥٦ صفحة من أول الجزء الخامس وضم ٢٨ صفحة من

= (انظر: الموسوعة الميسّرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، الدكتور كميل الحاج، ص ٢٧ ـ ٢٨، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ٢٠٠٠م)

(١) انظر: مقدمة ليوني كيتاني على طبعة كتاب: تجارب الأمم لمسكويه، ج ٥، ص XIV ليدن "Leiden"، ١٩١٣م.

الجزء السادس إلى الجزء الخامس، كما نشر معهما جزءاً ثالثاً يتألّف من ذيل تجارب الأمم للروذراوري. ولم يوفق آمدروز لإكمال مشروعه.

أمّا الدكتور أبو القاسم إمامي فقد استطاع أن ينشر هذا الكتاب بأكمله مع ذيله في ثمانية أجزاء مع الفهارس اعتماداً على مخطوطة أيا صوفيا "Hagia Sophia" الكاملة في اسطنبول "Istanbul"، نشر الجزأين الأول والثاني عام ١٩٨٧م من قبل دار سروش في طهران "Tehran"، والجزء الثالث ٢٠٠١م، والجزء الرابع ١٩٩٧م، والجزء الخامس ١٩٩٨م، والجزء السادس ٢٠٠٠م، والجزء السابع (الذيل والملحق) ٢٠٠١م من الدار نفسه.

ونشر هذا الكتاب (مع الذيل والمحلق)، أخيراً في بيروت "Beirut" بتحقيق: السيد كسروي من قبل دار الكتب العلمية، سنة: ٢٠٠٣م[١].

٩ ـ **فوز السعادة:** هو مجموعة مقالات مبتكرة طبع في نهاية كتاب الفوز الأصغر سنة ١٣١٤هـ، وهذا الأثر غير ترتيب السعادات، كما يقول الشيخ آغا بزرك الطهراني في كتابه الذريعة (ج١٦، ص٣٦٩)، طبع هذا الأثر عدة مرّات، منها: في مدريد "Madrid" ١٩٧٣م، وباريس "Paris" ١٨٧٣م، والجزائر "Algiers" ١٨٩٨م[٢].

١٠ ـ **لغز قابس أو صاحب أفلاطون:** رسالة جمعها مسكويه مع رسائل أخرى ـ ولم يترجمها كما يعتقد البعض.

طبع في ليدن "Leiden" سنة ١٦٤٠م وفي مدريد "Madrid" سنة ١٧٩٣م، وفي باريس "Paris" سنة ١٨٧٣م و...

هذا ما توصلت إليه من طبعات الكتب، وإحصاء هذه الطبعات إحصاءً كاملاً أمرٌ صعبٌ للغاية، نظراً إلى امتداد وتعدّد دور النشر العالمية، ونظراً إلى امتداد المساحة الزمانية التي نشر فيها الكتاب بطبعاته المعتددة.

وهذه الطبعات المتعدّدة إن دلّت على شيء، فإنّما تدّل على أهميتها، وعلى إقبال القرّاء على اقتنائها للاستفادة منها.

---

(١) نظنُّ أن السيد كسروي استنسخ ما قام به الدكتور أبو القاسم إمامي في تحقيق الكتاب.

(٢) انظر: دائرة المعارف الإسلامية الكبرى، إشراف: كاظم الموسوي البجنوردي، ج٥، ص١٥٣، طهران، ٢٠٠٣م.

أعمال مسكويه بحسب المصادر القديمة

أبو سليمان المنطقي	ياقوت الحموي	الخوانساري	القفطي	ابن ابي اصيبعة	الشهرزوري	الإشكوري
• الفوزين الكبير والصغير في علم الأوائل • كتاب «ترتيب السعادات» و«منازل العلوم» • تهذيب الاخلاق • الرسالة المسعدة • المستوفى في الشعر • تجارب الأمم وعواقب الهمم	• الفوز الأكبر • الفوز الأصغر • كتاب ترتيب السعادات • كتاب المستوفى • تجارب الأمم في التاريخ •أنس الفريد	• كتاب «الفوز الأصغر» • كتاب «الفوز الأكبر» • كتاب «ترتيب السعادات» • كتاب «الطهارة» في الأخلاق • كتاب «في مختار الأشعار» • كتاب «تجارب الأمم» • كتاب «نديم الفريد»	• كتاب الفوز الصغير • كتاب الفوز الكبير • كتاب تجارب الأمم • كتاب الأنس الفريد	• كتاب التهذيب	• النورس في علم الأوائل • كتاب المستوفى في الشعر • أنس الفريد	• أنس الفريد • جاويدان خرد • تجارب الأمم • الفوز الكبير • الفوز الصغير • كتاب في الأدوية المفردة • كتاب في تركيب الباجات والأطعمة • الطهارات في تهذيب الأخلاق

أبو سليمان المنطقي	ياقوت الحموي	الخوانساري	القفطي	ابن ابي اصيبعة	الشهرزوري	الإشكوري
• أنس الفريد • جاويذان خرد • الشوامل • كتب أخرى حول: الرياضيات والطبيعيات والإلهيات والحساب والصنعة والطبيخ • تعاليق حواشي الكتب المنطقية	• جاويذان خرد • كتاب الجامع • كتاب السِير	• كتاب «أنس الخواطر» • كتاب «السياسة للملك» • كتاب «آداب العرب والفرس» • كتاب «جاويدان خرد» • نزهة نامه علائي • كتاب «فوز السعادة» • مقالات في الحكمة الرياضي	• كتاب في الأدوية المفردة • كتاب تركيب الباجات	• كتاب الطبيخ • كتاب الأشربة	• تعاليق حواشي كتب المنطق	

(انظر: نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي، محمد أركون،

ترجمة: هاشم صالح، ص٢٠٥ و٢٠٦. مع بعض الإضافات والتصحيحات)

مسكويه، الناقد البصير للأحداث التاريخيّة

النبوّة والوحي

يرى مسكويه أن الإنسان عالم صغير، وقواه متصلة. وفيه نظائر جميع ما في العالم الكبير. الحواس الخمس في الإنسان لها، بالإضافة إلى قواها المختصة بها، حاسّة حاسة، حسٌّ مشترك جامع يولف بينها. ومن خصائص الحس المشترك أن يقبل الصور من الحواس دُفعة واحدة، بلا زمان ولا تجزئة ولا انقسام، ولا تختلط الصور فيه ولا تتزاحم. وترتقي هذه القوة (الحس المشترك) إلى قوة تسمى المتخيّلة في مقدمة الدماغ. وترتقي هذه القوة المتخيلة في الإنسان حتى تجاوزَ حدَّها المألوف في معظم البشر.

أمّا اتصال هذه الأمور بالنبي "Prophet" يرى مسكويه بأن هذا الإنسان قد ارتقى من قوة الحس إلى قوة التخيّل فإلى قوة الفكر فإلى إدراك حقائق الأمور التي في العقل، وبعض هذه الأمور متصل ببعض اتصالاً روحياً من أدنى إلى أعلى. ولكن ربما انعكست في بعض الأمزجة مُنْحطّةً، كما تصاعدت على سبيل الفيض. فيؤثر حينئذٍ العقل في القوة الفكرية، وتؤثر القوة الفكرية في القوة المتخيّلة، وتؤثر القوة المتخيلة في الحس فيرى ذلك الإنسان أمثلة الأمور المعقولة ـ أعني حقائق الأشياء ومباديها وأسبابها ـ كأنها خارجةٌ عنه، وكأنّما يراها بنظره ويسمعها بأذنه (كما أن النائم يرى أمثلة الأشياء المحسوس في القوة المتخيلة ويظنُّ أنه يراها من خارج). وربما كانت (هذه الأمور التي يراها ذلك الإنسان) صحيحة مُبشّرة أو مُنذرة بالمستأنف، وربما رأى الأمور بأعينها من غير (حاجة إلى تأويل) وربّما رآها مرموزة تحتاج إلى تأويل. هكذا يعلل مسكويه النبوة "Prophecy" والوحي "Revelation" ويستعمل في تعليله الرمز الشديد أحياناً. وهذا رأي قريب من الفارابي وإخوان الصفا[١].

---

(١) انظر: تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، عمر فرّوخ، ص٣٢٧ ـ ٣٢٨، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٩م.

منهج مسكويه التنويري في كتابه التاريخ

بنظرة دقيقة إلى أعمال مسكويه، يتضح لنا بأن مسكويه يرى الأحداث التاريخية بأنه يمكن الإستفادة منها في التجربة للحياة الفردية والاجتماعية. في أمور لا تزال يتكرّر مثلها، ويُنتظر حدوث أشباهها، وإذا عرف الإنسان تلك الأحداث وقيمتها التجريبيّة، ثم اتّخذها إماماً لنفسه، يقتدى به، فهذا يجعله يحذر مِمّا ابتُلي به قومٌ، ويتمسَّك بما سعدوا به. والنظرة هذه تبتني على رأيه القائل:

«إنَّ أمور الدُنيا متشابهة، وأحوالها متناسبة. فباستطاعة الإنسان أن يقارن الحاضر بالماضي، ويهتدي بهدى التجارب التي حصلت فيه للأسلاف، ثمّ إنّ ما يحفظه الإنسان من التاريخ كأنّه تجارب له، باشرها بنفسه. فأصبح خبيراً بالأمور قبل وقوعها، فيستقبلها استقبال الخبر، فيفعل في علاجها الأنسب والأجدى، فيحلُّ مشاكلهُ، وينجح في مشاريعه نجاح الخبير الواعي»(١).

بيد أنَّ مسكويه لاحظ أنَّ تلك الأخبار التاريخية الحقّة مغمورة بالأسمار، متبدّدة في الخرافات "Legends" والأساطير "Myths" التي ليست لها فائدة إلا استجلاب النوم بها، والإستئناس بالمستطرف منها، فأخذها بالنقد، واستخراج ذات القيمة منها، وضرب صفحاً عمّاً لم يجد فيها قيمةً تاريخيّةً تجريبيّة، وتركها وهو يرى أنَّ للأحداث التاريخية الحقّة أيضاً أُنس السَّمر الذي يوجد في الخرافات والأساطير(٢).

إنّ مسكويه لم يثق بروايات ما قبل الطوفان، لفقدانها القيمة التاريخية التي ينشدها هو(٣)، كما لم يجد في المعجزات تجربةً إنسيّة "Humanity" يستطيع الجميع أن يمارسوا مثلها، أو يعتبروا بها، وهذا لا يعني أنهُ ترك ما كان للأنبياء من تدابيرهم البشريّة "Human" التي ليست مقرونة بالإعجاز، لأنَّ هذا النمط من أخبارهم وارد في صميم ما اهتمّ به مسكويه في مؤلفاته وتسجيله لأحداث التاريخ، مع العلم بأنَّ لمسكويه كتاباً ينسب له في صفات الأنبياء السالفين تحت عنوان **أحوال الحكماء وصفات الأنبياء السالفين**.

---

(١) انظر مقدمة كتاب: تجارب الأمم، تحقيق وتقديم: الدكتور أبو القاسم إمامي، ج ١، ص ٢٩، دار سروش، طهران، ١٩٨٧م.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٢، مقدمة مسكويه على كتابه: تجارب الأمم.

(٣) انظر: مقدمة كتاب: تجارب الأمم لأبي علي مسكويه، ج ١، ص ٣.

وعلى كل حال فإنّ مسكويه يمثّل مستوىً عالياً في الكتابة التاريخية، فهو قلّما يهتم بالأمور التافهة، بل يدرك كلّ ما له قيمة تاريخية جوهرية، ويعرض الأحداث الهامّة بشكل معقول متماسك.

وغنيٌّ عن البيان أنه ليس للتاريخ دخل في الفلسفة ولكن كتابة مسكويه في التاريخ لا تعتبر تاريخاً محضاً، إنما هو عبارة عن تحرّي مسكويه في ذكر الحوادث بأسبابها ونتائجها، فيصح أن يقال أنه كتب التاريخ بشكل فلسفي نقدي حيث تحرى الدقة في نقل الأخبار ولم يتحيّز لفريق دون فريق[1].

الخرافة والأسطورة

يمثل مسكويه وعياً متميزاً في الكتابة التاريخية العربيّة والإسلامية، وذلك من خلال التزامه الشديد بالخطوط العريضة لمنهجه التاريخي. التي حدّدها في مقدمة كتابه **تجارب الأمم** ولم يضعف هذا الإلتزام عند دخوله في تفاصيل الأحداث، وجزئيات التاريخ.

يستبعد الخرافة "Legend" من تاريخه، فهي:

«لا فائدة فيها، غير استجلاب النوم بها، والاستماع بأُنس المستطرف منها»[2].

ويعدّ استحالة حدوثها ووقوعها سبباً منطقياً لرفضها[3]. يقول مسكويه في كلامه عن خرافات الفرس:

«فللفرس هاهنا خرافات، وتزعم أنَّ الشياطين كانت مسخّرة لكيقابوس[4]، وقوم يزعمون أن سليمان بن داود أمرهم بذلك في خرافات كثيرة. ظاهرة الإحالة من الصّعود

---

(١) انظر: تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب، محمد لطفي جمعه، ص٣١٩ ـ ٣٢٠، المكتبة العلمية، ١٩٠٩ ـ ١٩٢٧م.

(٢) مقدمة تجارب الأمم لمسكويه، ج١، ص ٢، دار سروش، طهران.

(٣) يقول أبو العلاء المعرّي:

أمـورٌ تُسْتَخَفُّ بِهـا سُطُورٌ ... ومـا يدري الفتى لِمَن الثُّبورُ
كِتابُ محمدٍ وكِتابُ موسى ... وانجيلُ ابنِ مَرْيمَ والزَّبورُ
نَهَتْ أُمَمَاً فما قَبِلَتْ وبارت ... نصيحَتُها فكُلُّ القومِ بُورِ

(ديوان أبي العلاء المعري، اللّزوميات (لزوم ما لا يَلزم) شرحه وضبطه: غريد الشيخ، ج١، ص٣٠١، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٩٩٩م).

(٤) في كتاب الأ؟؟؟؟ستا: "Kaviusan" ـ كيقابوس ـ الملك الثاني من الأسرة الكية. واسمه بالفهلوية، أي: الفارسية القديمة: كيكاوس، "KaiKāyās".

إلى السماء، وبناء مدينة كنكرز[1] بأسوار من ذهب وفضّة وحديد ونحاس، وأنها بين السماء والأرض، وأشباه ذلك، ممّا لا فائدة في ذكرها»[2].

معجزات الأنبياء

رأي مسكويه في النبوّة قريب من رأي الفارابي وإخوان الصفا، يُريد أن يفسّر النبوّة الدينية تفسيراً طبيعيّاً حيناً، ثم تفسيراً نفسياً ماورائياً حيناً آخر[3].

لم يتعرض مسكويه لذكر معجزات الأنبياء وأفعالهم المرتبطة بالغيب، واستثنى من ذلك ما كان فعلا بشرياً غير مقترن بالإعجاز. يقول مسكويه:

«ولم نتعرّض لذكر معجزات الأنبياء ـ صلوات الله عليهم ـ وما تمَّ لهم من السياسات بها. لأنَّ أهل زماننا يستفيدون منها تجربةً في ما يستقبلونه من أمورهم، اللّهم إلاّ ما كان منها تدبيراً بشرياً لا يقترن بالإعجاز»[4].

ويلتزم مسكويه بما تقدم، فيقول في حديثه عن بني إسرائيل:

«وأمّا القيّم بأمر بني إسرائيل بعد يوشع فكان كالب بن توفيل، ثم حزقيل ـ الذي يقال له: ابن العجوز»[5] ـ وكانت لهما أخبار مشهورة، تركنا ذكرها لأنها معجزات، لا يستفاد منها تجربةً، وحزقيل هو صاحب القوم ﴿ٱلَّذِينَ خَرَجُواْ مِن دِيَـٰرِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ ٱللَّهُ مُوتُواْ ثُمَّ أَحْيَـٰهُمْ﴾[6] لأنهم ودّوا لو ماتوا فاستراحوا من بلاء كان أصابهم: إما الطاعون، أو ما أشبهه، فخرجوا فِراراً من ذلك[7].

لقد اهتمّ مسكويه بالتدبير البشريّ ـ أي فعالية الإنسان غير المرتبطة بالغيب "Superstition" ـ اهتماماً كبيراً، لما يمثّله ذلك من زخم عمليّ في الحياة العامة، لذلك يقول:

«تركنا ذكر أكثر مغازي رسول الله ﷺ ووقعاته لأنها كلّها توفيق الله ونصرُهُ، وخذلان

---

(١) كَنكِرز: مدينة في ماوراء بحر فراخكرت، أو: أرض الترك، أو: قهندز، بخارا، أو في ماوراء النهر بحر «فوروكش»، أو: بيت المقدس، أو: اسم لقلعة بناها الضحّاك في بابل «العراق».

(٢) تجارب الأمم لأبي علي مسكويه، تحقيق: الدكتور أبو القاسم إمامي، ج١، ص ٢١ ـ ٢٢.

(٣) تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، عمر فرّوخ، ص٣٢٧، بيروت، ١٩٧٩م.

(٤) تجارب الأمم، أبي علي مسكويه (مقدمة المؤلف)، ج ١، ص ٣، دار سروش، طهران، ١٩٨٧م.

(٥) انظر: تاريخ الرسل والملوك (تاريخ الطبري)، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ)، ج ٢، ص ٥٣٥، تحقيق: المستشرق الهولندي (دي) خوية "Michael Jan De Goeje". طبعة: ليدن "Leiden"، ١٨٧٩ـ١٩٠١م.

(٦) مقتبس من الآية: ٢٤٣ في سورة البقرة.

(٧) تجارب الأمم، أبي علي مسكويه، ج ١، ص ١٩. (مصدر سابق).

أعدائه، ولا تجربة في هذا. ولا يستفادُ منه حيلة، ولا تدبير بشري»[1].

ويستثني من ذلك غزوة الخندق، كما تخلّلها من مشاركة الصّحابة في إبداء الرأي حول حفر الخندق، وما يعنيه ذلك من المشاركة الإنسانية المتجرّدة من تأثير (الماوراء)، والتي كانت أحد الأسباب الرئيسية لانتصار المسلمين، فيقول: «فما جرى في غزوات رسول الله ﷺ من التدابير البشرية، والحيل الإنسانية[2]. ما كان منه ﷺ في غزوة الخندق»[3].

مفهوم الغيب عند مكسويه في كتابة التاريخ

إنَّ الغيب عند الطبري، تقابله المصادفة أو الصدفة "Chance" عند مسكويه، وهذا يعني أن الميتافيزيقا "Metaphsi[s]" أو "Metaphysic" لا وجود لها في منهج مسكويه في فهمه لتسلسل الحدث التاريخي[4].

ويؤكد مسكويه على التجربة المستفادة، التي كانت هاجسه في كتابته للتاريخ، إذ يكاد لا ينفكُّ عن رفض نقل أيّ نصٍّ تاريخي لخلوّه من تجربة مستفادة، وهو إنما ينقل النصَّ لوجود تجربة مستفادة، وذلك في مواضع عديدة[5].

والتجربة المستفادة عند مسكويه هي العبرة المستوحاة من النص ونفعها للمستقبل، فإذا لم يُلبِّ النص هذه الحاجة، فلا فائدة في ذكره[6].

ويظهر أنَّ مسكويه كان يعتمد الإجماع بوصفه أحد الأسس في قبوله للرواية التاريخية في أغلب الأحيان.

---

(١) تجارب الأمم، أبي علي مسكويه، ج١، ص ١٧١، دار سروش، طهران. (وانتبه إلى الإصرار الذي يبديه مسكويه على منهجه في كتابة التاريخ).

(٢) .... فاستشار رسول الله سعد بن معاذ، وسعد بن عُبادة، فقالا: «شيءٌ تحب أن نصنعه، أم شيءٌ أمرك الله به، أم شيءٌ تصنعه لنا؟»
قال: «بل ـ أصنعه ـ لكم ـ والله ما أصنع ذلك إلاّ أنّي رأيتُ العرب قد رمتكم عن قوس واحدة وكالبُوكم مِن كُلِّ جانب، فأردتُ أن أكسر عنكم شوكتهم...».
(انظر: تاريخ الطبري، ج٣، ص١٤٧٤، تحقيق: (دي) خويه "M. J. De Goeje" طبعة: ليدن "Leiden".

(٣) تجارب الأمم، أبي علي مسكويه، ج ١، ص ١٤١، تحقيق: الدكتور أبو القاسم إمامي.

(٤) انظر: مسكويه ومنهجه في الكتابة التاريخية، حامد الخفاف، مجلة المنهاج، العدد السادس عشر، شتاء ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م، ص ١٣٥، بيروت.

(٥) تجارب الأمم، أبي علي مسكويه، ج ١، ص ١٨، ٤٤، ١٢٥، ١٤٣، ١٩٩، ٢٧١، دار سروش، طهران، ١٩٨٧م.

(٦) انظر: تجارب الأمم لأبي على مسكويه، ج ١، ص ٣٣٢.

ويستخدم مسكويه الاختزال "Stenography" أو "Shorthand" ـ أو إن شئت فقل: الاقتصاد اللغوي ـ في تعاطيه مع النصوص التاريخية، فما يهمّه أن يؤدّي النص الفائدة المتوخّاة لفهمه من دون إطالة وإسهاب.

ومثال ذلك ما نقله عن الطبريّ في حوادث مقتل الخليفة عثمان، ومجيء المصريّين إلى المدينة، فقال:

«فأمّا المصريّون، فإنهم لمّا أتوا عليّاً وجدوه في عسكر عند أحجار الزيت، فسلّم المصريّون على عليٍّ وعرّضوا...»[1].

وعندما نراجع النص عند الطبري نجده كالآتي:

«فأتى المصريّون علياً، وهو في عسكر عند أحجار الزيت، عليه حلّة أفواق، معلّم بشقيقة حمراء يمانيّة، متقلّد السيف، ليس عليه قميص وقد سرّح الحسن إلى عثمان فيمن اجتمع إليه، فالحسن جالسٌ عند عثمان، وعليٌّ عِند أحجار الزيت. فسلّم عليه المصريون...»[2].

لقد حذف مسكويه مقاطع من نص الطبري ـ كما هو الظاهر ـ فهو لا يهمّه، ما هو لباس عليّ؟ وما هو لون عَمامته؟ حمراء أم خضراء، وهل كان يرتدي قميصاً أم لا؟ وإنّما كان اهتمامه ينصبُّ على مضمون الحادثة التاريخية، ونقلها بما يؤدّي الغرض، من دون تفاصيل جانبيه.

تبنّى مسكويه الامتناع العقلي في رفضه للرّواية التاريخية، ففي حديثه عن محاربة أبرويز و بهرام، وهما من ملوك الفرس، يقول:

«والمجوس تحكي حكايات عظيمة لا فائدة في ذكرها، مع امتناعها»[3].

والظاهر أنّ الكلمة الأخيرة تعني: امتناع وقوع هذه الحكايات العظيمة وحدوثها امتناعاً عقلياً، لذلك فهي لا تستحق الذكر، إذ لا فائدة ترجى منها مع استحالتها.

ويستنكر مسكويه المبالغات المعهودة في الروايات التاريخية، ويواجهها بإعمال العقل للحدّ منها، ويقول في وصفه لإحدى معارك الفرس:

---

(١) تجارب الأمم لأبي علي مسكويه، ج ١، ص ٢٨٠.

(٢) تاريخ الرسل والملوك المشهور بـ (تاريخ الطبري)، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، ج٦، ص٢٩٥٧، تحقيق: دي خويه، "M. J. De Goeje" طبعة: ليدن، ١٨٧٩ـ١٩٠١م.

(٣) تجارب الأمم لأبي علي مسكويه، ج ١، ص ١٢٠، تقديم و تحقيق: أبو القاسم إمامي.

«فتزعُمُ الفرس أنه بلغ عدد القتلى أمراً عظيماً لم استحسن ذكره لكثرته»[1].

وحدة الموضوع في كتابة التاريخ

لقد التزم مسكويه بوحدة الموضوع التاريخي، وجنّب نفسه الاسترسال عند سرده للأحداث، متمسّكاً بموضوعه الأساسي، مكبّاً عليه، حتى إنهائه، فإذا ما اعترضه موضوع جانبي، استخدم الإحالة لتجنبه وعدم الخوض فيه، الأمر الذي جعل النصّ التاريخي عنده خالياً من الثغرات، متماسك الوقائع، يقول مسكويه في كلامه عن النعمان بن مقرن[2]، ومقتله في وقعة نهاوند[3]:

«فلمّا التقوا كان أول قتيل، وسنحكي خبره في موضعه»[4].

فهو لم يرد الاسترسال في الحديث عن النعمان، كي لا يخرج عن إطار الموضوع الأساسي، فاستدرك بالإحالة، وتابع الموضوع.

إنّ التاريخ عند مسكويه يقارب أن يكون محقّقاً، فهو لا يقف أمام النص وقفة محايدة، بل يتصدّى لمناقشته، وإبداء رأيه بكلّ وضوح، معتمداً في تبنّيه لرأيه التاريخي على تناقضات النصوص ومقارنة بعضها ببعضها الآخر، وصولاً إلى الحقيقة (إذا أمكن ذلك).

يقول مسكويه عند ذكره لمقتل زهرة بن الحوية[5]، عند فتح (بهرمير) بعد معركة القادسية:

«هكذا وجدت في التاريخ، وهو سهوٌ، لأنّ زهرة بن الحوية عاش بعد هذا، وشهد مواقف كثيرة، وسيرد جميعه على الأثر، ولعلّ هذا زهرة بن خالد، فلينظر في ذلك»[6].

---

(١) المرجع السابق، ج ١، ص ٩١.

(٢) النعمان بن مقرن بن عائذ المزني، أبو عمرو: صحابي فاتح، كان معه لواء مزينة، يوم فتح مكة، توفي سنة ٢١هـ.

(٣) نهاوند: مدينة كبيرة في قلب همذان، بها حدثت وقعة نهاوند الشهيرة سنة ٢١هـ.
(انظر: معجم البلدان، ياقوت الحموي، ج٥، ص٣١٣، ٣١٤، دار صادر، بيروت).

(٤) تجارب الأمم لأبي علي مسكويه، ج ١، ص ٢٣٩، تحقيق وتقديم: الدكتور أبو القاسم إمامي، دار سروش، طهران، ١٩٨٧م.

(٥) زهرة بن الحوية التميمي السعدي، صحابي، من أشراف الكوفة وشجعانها، شهد القادسية وكثيراً من الوقائع واشتهر، وعاش إلى أن صار شيخاً كبيراً لا يستتم قائماً حتى يؤخذ بيده. توفي سنة ٧٧ للهجرة.
(انظر: الأعلام، خير الدين الزركلي، ج٣، ص٥١، دار العلم للملايين، بيروت).

(٦) مسكويه ومنهجه في الكتابة التاريخية، حامد الخفاف، مجلة المنهاج، العدد السادس عشر، شتاء ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م، ص ١٣٨، نقلاً عن كتاب تجارب الأمم لمسكويه.

لقد تعاطى مسكويه مع هذا النص على ثلاث مراحل:

الأولى: تخطئة ما وجده في التاريخ، وتقريره بأنه «سهو».

الثانية: ذكره لسبب التخطئة.

الثالثة: ذكره البديل لحلّ الإشكال التاريخي.

والظاهر أنَّ ما عناه مسكويه بـ «التاريخ» إنما هو تاريخ الطبري، لأننا وجدنا الرواية نفسها هناك، وهذا يدلُّ على أن مسكويه حتى في أخذه عن الطبري لم يكن ناقلا سرديّاً، وإنّما كان خبيراً بما ينقل، ناقداً له.

ولم يعتنِ مسكويه بالسند اعتناءه بالمتن، فقد تحرّر من قيود الأول، ولم يُلزم نفسه إلاّ بما تقدّم من اعتبارات **العقل والاجماع والاستحسان**[1].

لقد كان مسكويه موضوعيّاً في تعاطيه مع الأحداث التاريخية، فلم يتأثر بعلاقاته مع الأمراء والوزراء البويهيين، مع ما له من الحظوة عندهم، بل لم يتوان عن توجيه النقد الشديد لسياستهم، وكان بعيداً كل البعد عن أي صورة من صور التحيّز، وحتّى أن المطالع لتاريخه لا يخرج بأي استنتاج عن مذهب الرجل وديانته، وهذا ناشيء من موضوعيته الشديدة في كتابته التاريخية[2].

الفلاسفة والأنبياء عند مسكويه

النبي عند مسكويه إنسان يصل بتأثير العقل الفعّال في قوته الفكرية، ثم في قوّته المتخيّلة، فيرى حقائق الأشياء ومباديها وأسبابها. وهذه الحقائق بعينها يصل إليها الفيلسوف، والفرق بينهما أن النبي يتلقى الحقائق منحطة من أعلى، وأما الفيلسوف فيصل إليها من أسفل[3]. وهو في هذا ـ كما ذكرنا ـ يتابع الفارابي في تفسيره للنبوة تفسيراً عقلياً، يضعّف الفرق بين الفيلسوف والنبي[4].

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص ١٣٩.

(٢) وهذا ما يمكن تسميته في العصر الحاضر، بالعلمانية "Secular"والليبرالية "Liberalism"، فبإمكاننا أن نسمي الرجل بالعلماني الليبرالي، على ما اصطلح عليه في العصر الحاضر.

(٣) الأخلاق بين المدرستين السلفية والفلسفية (مسكويه وابن القيم نموذجاً) عبدالله بن محمد العمرو، ص ٣٠ الرياض، ٢٠٠٦م.

(٤) مقارنة بين الغزالي وابن تيمية، محمد رشاد سالم، ص٩٦ ـ ٩٧، دار القلم، الكويت، ١٤٠٠هـ.

وكان مسكويه يعتبر جهود الفلاسفة "Philosophers" العقليين ودعوات الأنبياء "Prophets" أمراً واحداً. وكان يعتقد أن الإنسان متى ما روّض نفسه، ثم اتجه إلى العقل وسلك به، صار مفارقاً للحسّ والأوهام التابعة له، أفضى به إلى ما أقضى بغيره من أهل الحكمة، ووقف به حيث وقفوا، ورأى ما رآه الحكماء ودعا إليه الأنبياء، فإنَّ جميعهم إنّما أمروا بالتوحيد ولزوم أحكام العدل وإقامة السياسات الإلهيّة بالأزمنة والأحوال[١].

مصادر مسكويه التاريخية

صرّح مسكويه بأنّه لمّا قرأ أخبار الأمم، وسير الملوك، وأخبار البلدان، وكتب التواريخ، وجد فيها ما تستفاد منه تجربة...[٢]

وهذا دليلٌ واضحٌ على تعدد مصادره في كتابة التاريخ. حيث اعتمد على تاريخ الطبري (٢٢٤ ـ ٣١٠هـ)، كما اعتمد على المصادر الأخرى التي تتنوّع وتختلف، حسب الفترات التاريخية التي أرّخها في تصنيفه، وحسب المصادر التي كانت في متناوله. بحيث لا يمكن عدّها وحصرها إلاّ بعد المصرّح منها في الكتاب، وحصر غير المصرّح منها بإرجاع نُقول مسكويه إلى أصولها وأصحابها، وهذا يتطلّب دراسة مستقلة ودقيقة، ولكن من أهم مصادر مسكويه التاريخية هي:

I. **تاريخ الطبري**: عوّل مسكويه أولاً وقبل كل شيء على الطبري، وذلك بحذف كثير من مواد الطبري، من مكرّره، وما لم يدخل في إطار منهجه في كتابة التأريخ.

II. **نفائس المكتبات**: لم يكتف مسكويه بالطبري، بل أورد في تاريخه نصوصاً فارسية قديمة منقطعة النظير، لا نجدها لا عند الطبري ولا عند غيره من كبار المؤرخين من أمثال المسعودي، وابن الأثير، ونخص بالذكر عهد أردشير[٣] الذي يعتبر من أقدم النصوص

---

(١) انظر: دائرة المعارف الإسلامية الكبرى، إشراف: كاظم الموسوي البجنوردي، ج٥، ص١٥٣، وكذلك انظر: الفوز الأصغر لمسكويه، ص١٧ ـ ١٨، دار مكتبة الحياة، بيروت.

(٢) انظر: مقدمة تجارب الأمم لمسكويه، تقديم، أبو القاسم إمامي، ج١، ص٣٢ ـ ٣٣.

(٣) أردشير: بالفارسية القديمة "Artaxshathra"، أي: الملك المقدس أو ملك الملوك.

أردشير: اسم ثلاثة ملوك من السلالة الساسانية، ويبدو هنا المقصود أردشير الأول "Ardashir I"، الذي أزدهر في منتصف القرن الثالث للميلاد، ملك فارس (٢٢٤ ـ ٢٤١م) مؤسس الأمبراطورية الساسانية. انتصر على البارثين انتصاراً حاسماً عام ٢٢٤م، وأطاح بأمبراطوريتهم. بنى عدداً من لمدن، وعني بحفر القنوات وإقامة الجسور. جعل الزرادشتية "Zoroastrianism" دين الدولة الرسمي.

(انظر: موسوعة المورد، منير البعلبكي، ج١، ص١٥٦، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٠م).

الإيرانية المدونة التي وصلت إلينا، وكذلك السيرة الذاتية لأنوشيروان[١]، وخطبته المشحونة، اللتين نقلهما مسكويه عن كتاب كتبه أنوشيروان نفسه في سيرته[٢].

III. ثابت بن سنان[٣]: هناك فترة تاريخية تبدأ من سنة ٢٩٥هـ الى سنة ٣٤٠هـ يعتمد مسكويه فيها على مصادر مستقلة عن الطبري، منها: تاريخ ثابت بن سنان (المتوفى سنة ٣٦٣هـ)، حيث قال: «... وحكى ثابت بن سنان في كتابه...»[٤].

IV مسكويه مصدراً: بشهود عيانه تارة، وبسماعه من الأصدقاء والزملاء الساسة المشايخ تارة أخرى[٥]، يعتبر مسكويه مصدراً حياً لكتابة تاريخية. لقد صرّح بذلك في بداية ذكره لحوادث سنة (٣٤٠هـ) حيث قال:

«أكثر ما أحكيه بعد هذه السنة فهو عن مشاهدة وعيان، أو خبر محصّل، يجري عندي خبره مجرى ما عاينته، وذلك أنَّ مثل الأستاذ الرئيس أبي الفضل محمد بن الحسين بن العميد ـ ﷺ ـ خبرني عن هذه الواقعة و غيرها بما دبَّره، وما اتفق له فيها، فلم يكن إخباره لي دون مشاهدتي في الثقة به والسكون إلى صدقه، ومثل أبي محمد المهلّبي ـ رَحِمَهُ ٱللَّٰهُ ـ خبّرني بأكثر ما جرى في أيّامه، وذلك بطول الصحبة، وكثرة المجالسة. وحدثني كثير من المشايخ في عصرهما بما يستفاد منه تجربة، وأنا أذكر جميع ما يحضرني ذكره منه وما شاهدته وجرّبته بنفسي، فسأحكيه أيضاً بمشيئة الله»[٦].

إذن يمكن اعتبار مسكويه بأنّه أوّل من طوّر المنهج التاريخي[٧].

---

(١) بالفارسية القديمة: "Anoshakruvan"، أنوشيروان بالفارسية مركبة من كلمتي (أنوشه) بمعنى الخالدة، و(روان) بمعنى الروح، أي «الروح الخالدة».

(٢) انظر: مقدمة تجارب الأمم لمسكويه، تقديم، أبو القاسم إمامي، ج ١، ص ٣٢ ـ ٣٣.

(٣) انظر: «ابن» مسكويه ـ فلسفته الأخلاقية ومصادرها، عبدالعزيز عزّت، ص٩٠، القاهرة.

(٤) تجارب الامم لأبي على مسكويه، تحقيق: أبو القاسم إمامي، ج ٥، ص ٣٧١، دار سروش، طهران.

(٥) انظر: «ابن» مسكويه ـ فلسفته الأخلاقية ومصادرها، عبدالعزيز عزّت، ص٩١، القاهرة.

(٦) تجارب الأمم لمسكويه، حققه وقدم له: الدكتور أبو القاسم امامي، ج ٦، ص ١٧٠، دار سروش، طهران.

(٧) انظر: جريدة عكاظ السعودية، الرياض، العدد ١٨٢٨ (١٩ يونيو ٢٠٠٦)، مقال للدكتور محمد قجة.

(II) السيرة الذاتية والعلمية لمسكويه

(رؤية من الداخل)

مقدمة

عاش مسكويه حوالي مئة سنة (٣٢٠ ـ ٤٢١هـ)، إن لم نقل أكثر من ذلك، وعاش قرناً كاملاً هو ألمع القرون الإسلامية حضارةً، وهو عصر النهضة في الإسلام كما سمّاه المستشرق آدم متز[١].

وإذا عرفنا أنَّ دولة البويهيين قد بدأت هي أيضاً في سنة ٣٢٠هـ، فيكون مسكويه والدولة البويهية تِربين أو ولدين، تعاصرا قرناً كاملاً. والسنوات المئة هذه كانت قمّة ازدهار تلك الدولة، وأمّا السنوات المتبقيّة من عمر الدولة (٤٢١ ـ ٤٤٨هـ) فهي سنوات تنحدر الأسرة البويهيّة فيها الى حضيض الضعف والاضمحلال. فبذلك يُصبح مسكويه وثيقةً حيّةً من أوثق وثائق تلك الحقبة التاريخية التي لها خصائص وميزات في تاريخ الفكر والعلم الإسلاميين، وإن كانت بالنسبة للخلافة العبّاسية عصر تفكّك وتعدُّد في مراكز الحكم، وهذا بالذات أدّى إلى تعدّد مراكز العلم أيضاً، كما أدّى إلى ازدهار تلك المراكز، ونبوغ العلماء المنتمين إلى

---

(١) آدم مس أو «متز» (Adam Mez)، مستشرق ألماني سويسري، ولد في فرايبورج ـ أن ـ بريسجاو (جنوبي ألمانيا) سنة ١٨٦٩م. واهتم بالأدب العربي في القرن الرابع الهجري وما تلاه. كان أستاذاً للغات الشرقية في جامعة بال (BASEL)، توفي سنة (١٩١٧م ـ ١٣٣٥هـ). وبعد وفاته وهو في الثامنة والأربعين من عمره ظهر كتابه الرئيس بعنوان: «نهضة الإسلام» وذلك في سنة ١٩٢٢ بإشراف. ريكندورف (H.Reckendorf) وقد ترجم هذا الكتاب إلى عدة لغات، ومنها العربية بعنوان: «الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري» في جزأين، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، وقد قام بهذه الترجمة العربية: محمد عبدالهادي أبو ريدة الذي أساء إلى الأصل إساءة بالغة.
(انظر: موسوعة المستشرقين، الدكتور عبدالرحمن بدوي، ص ٥٤٤، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٩٣م).

مختلف أرجاء العالم الإسلامي آنذاك، وذلك لتنافس الأمراء وتفاخرهم فيما بينهم باجتذاب العلماء والأدباء إلى بلاطاتهم.

فنبع في غضون ذلك رجال علم وحكمة وأدب وسياسة عاصرهم مسكويه وعاصروه، وكان مسكويه على اتصال وثيق بكثير منهم[1].

لكي نتقيّد تماماً بهذه التوجيهات المنهجيّة، فسوف نجمع كل المعلومات التي نعرفها عن حياة مسكويه تحت عنوانين عريضين وأساسيين هُما:

I. تكوينه العلمي.

II. رسالته الفكرية.

ويبدو أن رسالته أو موهبته الفكريّة لم تظهر إلاّ بشكل متأخر، وذلك لأنّ نضجه العقلي كان بطيئاً على ما يبدو، وقد تمّ من خلال الاحتكاك بالكتب والبشر والحياة، وبالطبع فهناك علاقة بين تكوينه العلمي وبين حرفته الأدبيّة أو الفكرية، وسوف نحاول أن نضيء هذه العلاقة لأنّها تساعدنا على فهم جوانب العمل لحياته الفكريّة والأدبية[2].

التكوين العلمي لمسكويه

لا يمكن أن نختزل التكوين العلمي لمؤلف ما إلى مجرّد ما أخذه عن أستاذه أو شيخه أو حتى عن عدّة أساتذة. صحيحٌ أن تأثير الأستاذ يكون حاسماً أحياناً في توجيه شخصية المريد، ولكنه في غالب الأحيان ليس إلاّ عاملاً من جملة عوامل أخرى لها أيضاً أهميتها الحاسمة.

وبالتالي فإنّ التكوين العلمي المباشر ـ أي التلميذ مع الأستاذ ـ ليس إلا غطاءً آخر أكثر عمقاً وتواصليّة من التكوين العلمي غير المباشر، وفي كثير من الأحيان يتغلّب أحدهما على الآخر، وذلك منذ سنوات الطفولة الأولى.

ويعلمنا علم النفس أن حساسية الشخص وتوجهه العام يتشكّلان في تلك السنوات الحاسمة. وهذا ما يبتدي لنا بشكل ساطع لدى الأطفال الذين يتخلّى آباؤهم وأمهاتهم عن

---

(١) انظر: مقدمة تجارب الأمم لمسكويه، تقديم وتحقيق: أبو القاسم إمامي، ج١، ص١٧، دار سروش، طهران، وكذلك انظر: الأدب العربي في بلاط عضد الدولة البويهي، عبداللطيف عمران، ص ١٥ ـ ٢٠، دمشق.

(٢) انظر: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ص١٣٩، دار الساقي، بيروت ـ لندن، ١٩٩٧م.

تربيتهم كما ينبغي، إمّا بسبب عدم الكفاءة، وإمّا بسبب الإهمال. ولكن في أحسن الحالات نجد أن الطفلَ يقولب بواسطة الكلمات والحركات والإشارات والتصرّفات السائدة في عائلته وبيئته الأولى[١]. فهي تشكل بمجملها مناخاً عائلياً واجتماعيّاً أكثر قوة وديمومة من كل الدروس والتوجيهات التي قد يتلقاها الطفل لاحقاً من أساتذته[٢].

يمكننا أن نتحقق من صحة هذه النظرية أو المنهجية عن طريق تطبيقها على حالة مسكويه.

١ ـ الطفولة والشباب (٣٢٠ ـ ٣٤٠هـ)

ولادته: ليست لدينا معلومات دقيقة عن تاريخ ميلاد مسكويه ولكن حسب معلوماتنا بأن السيد الخوانساري، صاحب كتاب «روضات الجنّات» والمستشرق الفرنسي هنري كوربان "Henri Corbin" صاحب كتاب: «تاريخ الفلسفة الإسلامية» بأن مسكويه قد ولد في الريّ "Ray"[٣] وسكن مدينة أصفهان "Isfahan" ـ وسط ايران ـ وفيها مات[٤].

يقول محسن مهاجرنيا مؤلف كتاب «الفكر السياسي لمسكويه الرازي»:

«أمّا عن تاريخ ولادته، فليست هناك معلومات دقيقة متوافرة، إلا أنه وفقاً للقرائن والشواهد المتعددة، ووفقاً لطول عمره، يمكن الاستنتاج بأنه ولد في الآونة الفاصلة ما بين عام ٣٢٠هـ و عام ٣٢٥هـ، وأنَّ ولادته كانت في مدينة الري»[٥].

إلاّ أنه ينبغي الاعتراف بأنه لا شيء يمنع من أن تكون هذه المعلومة صحيحة. لأن مسكويه كان قد أشار هو نفسه في «تجارب الأمم»[٦] إلى طول صحبته وكثرة مجالسته لأبي محمد

---

(١) المدرسة الأولى، هي العائلة والبيت.

(٢) انظر: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ص ١٤٠، دار الساقي، لندن ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

(٣) الرّي: بلدة كبيرة من بلاد الديلم بين قومس والجبال، بينها وبين نيسابور مئة وستون فرسخاً، وإلى قزوين سبعة وعشرون فرسخاً، تقع جنوب طهران حالياً.
(انظر: معجم البلدان، ياقوت الحموي، ج ٣، ص ١١٦، دار صادر، بيروت).

(٤) انظر: روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات، محمد باقر الخوانساري، ج١، ص ٢٦٤، طبعة: الدار الإسلامية، بيروت، ١٩٩١م. وكذلك انظر: تاريخ الفلسفة الإسلامية، هنري كوربان "Henri corbin" ترجمة: نصير مروّة ـ حسن قبيسي، ص٢٧٧، عويدات للنشر والطباعة، بيروت.

(٥) الفكر السياسي لمسكويه الرازي، محسن مهاجرنيا، ترجمة: حيدر حب الله، ص ٢٦ ـ ٢٧، دار الغدير، بيروت، ٢٠٠٤م.

(٦) تجارب الأمم لأبي علي مسكويه، ج٢، ص١٣٦-١٣٧، (نشره وحققه هـ.ف آمدروز ("H.F.Amedros"، مكتبة التمدن، القاهرة، ١٩١٦م.

المهلّبي وزير معز الدوله البويهي (كانت وزارته من ٣٣٩ ـ ٣٥٢هـ) وصرّح أن أحد مصادره في حوادث سنة ٣٤٠هـ وما بعدها، كان المعلومات التي سمعها من المهلبي نفسه عن حوادث عهد وزارته[1].

يقول العلامة المقدسي في كتابه: **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم** واصفاً إقليم أصفهان والري قائلاً:

«هو إقليم بارد كثير الثلوج والجليد، خفيف على القلب، في أهله لطافة ولباقة، إذا أفردت عنه أصفهان. واليهود به أكثر من النصارى، والمجوس به كثير. وللفقهاء والمذكّرين به ذكرٌ وصيت، وبالخيرات معروف. ومذاهبهم مختلفة».

أمّا بالريّ فالغلبة للحنفيين وهم نجّارية إلاّ رساتيق القصبة فإنهم زعفرانية يقفون في خلق القرآن وسمعتُ بعض دعاة الصاحب [بن عباد] يقول قد لان لي أهل السواد في كل شيء إلاّ في خلق القرآن، ورأيتُ أبا عبد الله بن الزعفراني قد عدل عن مذهب آبائه إلى مذهب النجّار وتبرّأ منه أهل الرساتيق، وبالري حنابلة كثير لهم جلبة، والعوام قد تابعوا الفقهاء في خلق القرآن[2].

ثم يروي لنا المقدسي نفسه حكاية شخصيّة تستحق أن تذكر هنا: لأن أمثالها عديدة في

---

(١) انظر: دائرة المعارف الإسلامية الكبرى، إشراف: كاظم الموسوي البجنوردي، ج٥، ص١٥١، طهران، ٢٠٠٣م.

(٢) أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، أبو بكر محمد بن أحمد شمس الدين بن أبي عبدالله المقدسي البشاري (ت ٣٨٠هـ)، ص ٣٩٤ ـ ٣٩٥، تحقيق: المستشرق الهولندي (دي) خويه "M. J. De Goeje" (ت ١٩٠٩م) الطبعة الثانية، ليدن "Leiden" (هولندا)، ١٩٠٦م.

إنارة: أطروحة خلق القرآن، أو عدم خلقه، قديمة في الإسلام "Islam". ومن المعلوم أن المعتزلة "The Mu'tazila" كانوا قد فرضوا فكرة خلق القرآن كعقيدة رسمية للدولة في عهد المأمون والواثق والمعتصم، ثم تغلب الاتجاه الحنبلي بدءاً من عهد المتوكل، وهو يقول بأن القرآن غير مخلوق: أي قديم كقدم الله. وإنه غير مخلوق لا بألفاظه ولا بمعانيه. فحروفه وتراكيبه اللغوية من الله أيضاً. ولا يزال هذا الموقف متغلباً حتى يومنا هذا إلى درجة أننا ـ نحن المسلمون المعاصرون ـ لم نعد نستطع أن نتصوّر أن القرآن يمكن أن يكون مخلوقاً، أو أنه يمكن أن يكون قد وجد أناس في العصر العباسي ويتجرأون على القول بخلق القرآن! "Qur'an" بمعنى أنه مخلوق بلفظه لا بمعناه. فألفاظه وتراكيبه وحروفه عربية واضحة. وقد أصبحت هذه المقولة مستحيلة على التفكير نظراً لسيطرة الأرثوذكسية "Orthodoxy" وإغلاق الإضبارة كلياً منذ ألف سنة. وما يكرسه الزمن المتطاول إلى مثل هذا الحد يصبح حقيقة بدهية لا تناقش حتى مجرد مناقشة. وقل الأمر نفسه عن بقية الأضابير اللاّهوتية المغلقة منذ القرن الخامس الهجري وانتصار الأرثوذكسية.

(انظر إلى هامش الأستاذ هاشم صالح على ترجمته لكتاب: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ لمحمد أركون، ص٧٣، دار الساقي، الطبعة الثانية، ١٩٩٥م).

البلاد، كما يقول في كتابه **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**:

«وفي أهل أصفهان بَلَه وغلوٌّ في معاوية. ووُصف لي رجلٌ بالزهد والتعبد فقصدته وتركت القافلة خلفي وبتُّ عنده تلك الليلة. وجعلتُ أسائله إلى أن قلتُ ما قولك في الصاحب [أي الصاحب بن عبّاد][1]، فجعل يلعنه، ثم قال إنه أتانا بمذهب لا نعرفه، قلتُ وما هو؟ قال: يقول معاوية لم يكن مرسلاً. قلتُ وما تقول أنت؟ قال: أقول: كما قال الله عز وجل لا نُفرقُ بَينَ أحد مِن رُسُله[2] أبو بكر كان مرسلاً عمر كان مرسلا حتى ذكر الأربعة[3]، ثم قال ومعاوية كان مرسلاً. قلت: لا تفعل. أما الأربعة فكانوا خلفاء، ومعاوية كان ملكاً، وقال النبي صلعم: الخلافة بعدي إلى ثلاثين سنة، ثم تكون مُلكاً، فجعل يشنّع عليَّ وأصبح يقول للناس: هذا رجلٌ رافضيٌّ. فلو لم تدرك القافلة لبطشوا بي ولهم في هذا الباب حكايات كثيرة وتراهم يقدّدون الرئة وينادمون بها، والنساء يحرسن الحمّامات وترى عمائهم مثل المخادّ...»![4]

كانت الدعاية السياسية الدينية تقسم إذن السكان بشكل خطير. وبالتالي فإنَّ الإسلام "Islam" لم يكن آنئذ موحداً ولا منسجماً.

فقد كانت هناك تعددية "plularism" في الآراء والاتجاهات الثقافية المختلفة. كان هناك غليان فكري حقيقي. والدليل على ذلك وجود شخصيّات ضخمة من أمثال ابن العميد الأب[5]

---

(١) الصاحب بن عباد (٣٢٦ ـ ٣٨٥هـ): أحد كتاب الأدب والشعر والحكمة، ولد سنة ٣٢٦هـ باصطخر فارس، وتوفي بالري، شيع في موكب مهيب مشى فيه فخر الدولة والقوّاد، وحمل إلى أصفهان، ودفن هناك، في منطقة تسمّى «طوقجي».

ولقّب بالصاحب من الوزراء لأنّه كان يصحب ابن العميد، فقيل له صاحب العميد، ثم اطلق عليه هذا اللقب لمّا تولى الوزارة وبقي علماً عليه. وقد وزّر أولاً لمؤيّد الدولة بن ركن الدولة بن بويه بعد ابن العميد فلمّا توفي مؤيّد الدولة، تولى مكانه أخوه فخر الدولة فأقرَّ الصاحب على الوزارة. ذاعت شهرته حتّى أصبح موضوع إعجاب القوم يتسابقون إلى إطرائه، ونظمت القصائد في مدحه. كان شيعي المذهب، معتزلي العقيدة، كتب أبو حيان التوحيدي (ت نحو ٤١٤هـ) عنه وعن ابن العميد كتاب تحت عنوان «مثالب الوزيرين» ينتقدهما انتقاداً شديداً، وفي الحقيقة قد خلّد اسمهما بهجائه إياهما.

وللصاحب آثار خالدة في العلم والأدب، مثل: كتاب أسماء الله وصفاته، المحيط في اللغة، الزيدية، المعارف في التاريخ، فنون الكتابة، ديوان شعر، الكشف عن مساوىء شعر المتنبي، و....

(٢) البقرة: مقطع من الآية ٢٨٥.

(٣) يقصد الخلفاء الأربعة، وهم: أبو بكر وعمر و عثمان وعلي.

(٤) أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، المقدسي المعروف بالبشاري، ص ٣٩٩، تحقيق: دي خويه، طبعة ليدن، ١٩٢٦م.

(٥) ابن العميد: محمد بن الحسين بن محمد، أبوالفضل، وزير، من أئمة الكتاب، كان متوسعاً في علوم الفلسفة والنجوم. وفيه قال الثعالبي: «بدأت الكتابة بعبد الحميد، وختمت بابن العميد». =

والابن[1]، والصاحب بن عباد، والقاضي عبدالجبار[2]، وأبو حيان التوحيدي، وأبو الحسن العامري[3]، وأبو سليمان المنطقي، إلخ... وكانوا يفتحون بيوتهم في مراكز ثقافية عريقة كالري وأصفهان لمختلف أنواع الكتّاب والأدباء والفلاسفة.

وهكذا ازدهرت المناظرات والمناقشات والمنافسات في هذه المُدن، التي لم تكن تحسد بغداد على أي شيء من هذه الناحية. وكانت السياسة الرسمية تحبّذ المذهب الشيعي أكثر من غيره لتوجّهاته المستنيرة، حيث يتّخذ تلوينات فلسفية "Philosophy" ومعتزلية، بل وحتّى علمانية

= ولي الوزارة لركن الدولة البويهي، وكان خبيراً بتدبير شؤون الملك، وهو من محاسن الدنيا، مع حسن خلق ولين عشرة وشجاعة تامة، ومعرفة بأمور الحرب، وكانت له مكتبة ضخمة نفيسة، توفي سنة ٣٦٠هـ.

(١) ابنه: علي بن محمد بن الحسين، أبو الفتوح ابن العميد، وزير من الكتاب والشعراء الأذكياء الأجواد، خلف أباه في الوزارة سنة ٣٦٠هـ، وأحبته القواد وعساكر الديلم لكرمه وطيب أخلاقه، فخاف آل بويه العاقبة فقبض عليه مؤيد الدولة وعذبه ثم قتله سنة ٣٦٦هـ.

(٢) **عبدالجبار بن أحمد بن عبدالجبار الهمداني الأسد آبادي (أبو الحسين):** قاض، أصولي، كان شيخ المعتزلة في عهده، وهم يلقبونه قاضي القضاة، ولا يطلقون هذا اللقب على غيره. استدعاه الصاحب بن عباد إلى الرّي من بغداد بعد سنة (٣٦٠هـ). وبقي فيها مواظباً على التدريس إلى أن توفي. وكان للصاحب اعتقاد عظيم في فضله.
ولي القضاء بالرّي، ومات فيها (٤١٥هـ، ١٠٢٠م) له تصانيف كثيرة منها: «تنزيه القرآن عن المطاعن» و«متشابه القرآن» و«شرح الأصول الخمسة» و«المغني في أبواب التوحيد والعدل» طبع منه حتى الآن ستة عشر جزءاً، و...
(انظر: الأعلام لخير الدين الزركلي، ج ٣، ص٢٧٣ ـ ٢٧٤، دار العلم للملايين، بيروت، ٢٠٠٥م. وكذلك انظر: الكنى والألقاب للشيخ عباس القمي، ج ٢، ص ٥٣٣، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٢٥هـ).

(٣) **أبو محمد بن محمد بن يوسف العامري:** ولد العامري بنيسابور في أوائل القرن الرابع الهجري، وتلقى تربية دينية واسعة، وحظي بثقافة نقلية وعقلية، فتعلم العلوم النقلية مثل الحديث والفقه واللغة والأدب، ثم انتقل إلى مدينة «شامستيان» والتقى فيها بأستاذه الشيخ أبي زيد البخلي، ولازمة حتى وفاته، وفياً له، وتلميذاً «ملاصقاً»، وكان البلخي تلميذاً لفيلسوف العرب الكندي، ودرس عليه العامري العلوم العقلية.
ثم انتقل العامري إلى «بخارا» ومنها إلى منطقة «الشاسي» حيث درس الفقه وعلم الكلام على أبي بكر القفال، وعاش فيها فترة طويله متصلاً بعلماء هذه المنطقة، وأمرائها. ومطلعاً على مكتباتها، وهي المكتبات نفسها التي استفاد منها ابن سينا فيما بعد.
ثم عاد إلى «نيسابور» سنة ٣٤٣هـ ومارس عمله الفلسفي. وفي سنة ٣٥٣هـ رحل إلى مدينة «الري» وظل بهل خمس سنوات شغل نفسه فيها بالتأليف والتدريس، وفي سنة ٣٦٠هـ رحل لأول مرّة إلى «بغداد» وصدمته المقابلة الجافة التي لقيها من مفكري وفلاسفة مدرسة بغداد الفلسفية (مدرسة يحيى بن عدي) وبقي بها شهوراً ثم رحل، إلاّ أنه عاد مرة أخرى في رفقة «ذو الكفاتين ابن العميد» وحضر فيها مجالس العلم، وعقدت بينه وبين علمائها مناظرات حفظها لنا التوحيدي ومسكويه والسجستاني.
وبعد مقتل ابن العميد، رحل العامري لنيسابور وبقي بها سنة أو أكثر قليلاً، وفي سنة ٣٦٨هـ انتقل إلى «بخارى» وظل بها فترة عاد بعدها إلى «نيسابور» وظل بها حتى وفاته سنة ٣٨١هـ الموافق ٩٩٢م.
من مؤلفاته: الأعلام بمناقب الإسلام، الأمد على الأبد، السعادة والإسعاد، رسالة إنقاذ البشر من الجبر والقدر و...
(الإنسان في الفلسفة الإسلاميه (دراسة مقارنة في فكر العامري)، منى أحمد أبو زيد، ص٧ـ٨، المؤسسة الجامعية للدراسات (مجد)، بيروت، ١٩٩٤م).

"Secular"، منفتحة على مختلف ثقافات العالم، (أي: التعددية ("Plularism" والمكاتب الأخرى. وهذا شيءٌ متقدمٌ جداً بالنسبة لوقته[1].

ويمكن أن نفترض بأن مسكويه كان قد سمع منذ نعومة أظفاره ببعض هذه المجالس، وكان قد اطلع على التعاليم الأساسية للأخلاق، حيث تقدم الفضيلة على الرذيلة.

وعندما نقرأ كتاب **تهذيب الأخلاق** نجد هذا الصوت ذا اللّهجة الحميمة الذي يعكس السيرة الذاتية لمسكويه، فهو يتحدث فيه عن التربية التي ينبغي على الآباء أن يقدموها إلى أبنائهم. يقول:

«والشريعة هي التي تقوّم الأحداث وتعوّدهم الأفعال المُرضية، وتعدّ نفوسهم لقبول الحكمة وطلب الفضائل والبلوغ الى السعادة الإنسيّة بالفكر الصحيح والقياس المستقيم. وعلى الوالدين أخذهم بها وبسائر الآداب الجميلة...»[2].

ولكنّه يأسف بعد بضع صفحات من هذه، لأنه لم يتلق في طفولته تربية ملائمة من هذا النوع، بل على العكس لقد اتبع طريقاً مغايراً، طريق الفوز في هذه الدنيا ونيل ملذاتها. يقول:

«ومن لم يتفق له ذلك في مبدأ نشوئه، ثم ابتُليَ بأن يربيه والداه على رواية الشعر الفاحش، وقبول أكاذيبه واستحسان ما يوجد فيه من ذكر القبائح ونيل اللّذات، كما يوجد في شعر أمرىء القيس والنابغة وأشباههما ثم صار بعد ذلك إلى رؤساء يقربونه على روايتها وقول مثلها، ويجزلون له العطيّة»[3].

لبناته الأولى في التعليم

هل ينبغي أن نستنتج من هذه التلميحات الذاتية أن مسكويه قد تلقى من أبيه أو بفضل أبيه ثقافة دنيوية باللغة العربية من أجل أن يجد له وظيفة في الدولة، وبالتالي فإنهم أهملوا تربيته الدينية لهذا السبب؟ ربما.

---

(١) انظر: نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ص ١٤٢، دار الساقي، لندن ـ بيروت، ١٩٩٧م.

(٢) تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، أبي علي أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه، ص ٥٤، تقديم: الشيخ حسن تميم، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، بيروت.

(٣) المرجع السابق، ص ٦٥. وحتى في شبابه اللاهب، فإننا لا نعتقد بأن مسكويه قد سقط كلياً في حياة اللهو والتطرّف الزائدة عن الحد.

مهما يكن من أمر فإنَّ الشيء المؤكد هو أنه تلقى وهو صغير تربية معيّنة تعلّمه كيفية التصرّف في بلاط الملوك. وكذلك حصل على المعلومات الضرورية «لآداب الكتّاب» أي ما ندعوه اليوم بالسكرتاريا "secretary". وقد استطاع بدءاً من عام (٣٤٠هـ) أن يحظى برعاية الوزير المهلّبي[١]. ولم يكن يتجاوز عمره آنذاك في أقصى الأحوال العشرين عاماً.

ومن المعلوم أنه تلقى أخباراً ومعلومات تاريخية كثيرة في بلاط الوزراء والأمراء، وقد جمعها فيما بعد في كتابه المعروف بـ **تجارب الأمم**. إنَّ هذا الوصول السريع جداً إلى البلاط ـ أي بلاط معز الدولة ـ يقدم لنا إضاءات كثيرة حول شبابه.

وينبغي أن نعترف هنا بأنَّ أباه قد مات شاباً. والدليل على ذلك ما قاله الخوارزمي من أنّ مسكويه قد تلقى أمه وهو حدث، ثم شملها برعايته بعد أن أصبح رجلا بالغاً. وفي الرسالة ذمّ لأمّه من قبل الخوارزمي، ولا نعلم عن جوابٍ لهذه الرسالة من قبل مسكويه كما فعل مع بديع الزمان الهمذاني، وإليكم نص الرسالة المذكورة في كتاب: **رسائل الخوارزمي** علّها تكشف عن بعض جوانب حياة مسكويه:

وكتب إلى مسكويه وقد تزوّجت أُمُّهُ.

«اَلْعاقِلُ [أعَزَّكَ الله وتعالى] لا يَرىَ المِحْنَةَ، إذا تَخطّتْ دينَهُ، مِحْنَةً. ولا يَرى النّعمةَ إذا تعلّقَت بِذَنبِ خطيئَةٍ نِعمةً. ولا يُريدُ[٢] الشّرَفَ إلاّ بالتّقوى. وَلا يَرىَ الضّعةَ إلاّ ما وُضِعَ[٣] مِنْ رُتْبةٍ[٤] في الدّارِ الأُخرى وَبلغني ما اختارَتْهُ الوالِدَةُ [صانَها الله تَعالى] فَحَمِدْتُ الله تعالى، الذي رَزَقَكَ والِداً، لا يَلْزَمُكَ حَقُّ أبُوّتِهِ. وَوَعدَكَ أخاً[٥] لا يَحْمِلُكَ حَمْلَ مؤُنتِهِ[٦]. وقد كُنْتُ أسألُ الله تعالى، أن يُبارك لك في حياتها. والآنَ أسألُهُ أن يَعْجَلَ لكَ بِوَفاتها. فإنَّ القَبرَ أكْرَمُ صِهرٍ. وأنَّ المَوْتَ أسْتَرُ سَتْرٍ. ولا تَذْهَبْ

---

(١) المهلّبي: أبو محمّد الحسن بن محمّد بن هارون بن إبراهيم بن عبدالله بن يزيد (المهلبي)، من ولد المهلب بن أبي صفرة، كان كاتباً لمعز الدولة البويهي، ثم استوزره، وهو من كبار الوزراء والأدباء والشعراء، توفي سنة ٣٥٢هـ.
(انظر: موسوعة دول العالم الإسلامي ورجالها، شاكر مصطفى، ج١، ص٢٩٩، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٣م).

(٢) في نسخةٍ أخرى: ولا يزيد.

(٣) في نسخةٍ أخرى: ولا يرى ما وضع.

(٤) في نسخةٍ أخرى: من رتبته.

(٥) في نسخةٍ أخرى: أخاه.

(٦) في نسخةٍ آخرى: لا يَحْمِلُكَ حَمْلَ إخوته. وكذلك في نسخة أخرى: لا يَحْمِلُكَ حَمْلَ إخوته.

نَفْسُكَ حَسَراتٍ على[1] مَا سَبَقكَ عليه الدّهْرُ. وغَلَبَكَ عليه الرزقُ. فلا حَمِيّةَ فيما أَحَلَّ الله تعالى. ولا مُضايَقَةَ مِنْ حيثُ وَسَّعَ الله تعالى. وللإنسان آباءٌ، والحمدُ لله تعالى الّذي كَانَ العُقُوقُ مِن جِهَتِها، وَوقعُ الجفاءِ مِنْ جَنْبَتِها. وإنّكَ[2] بَرَرْتَها صغيراً. وبَلَّغْتَ مُرادَها كبيراً. فاجْتَمَعَ لكَ بِرّان. وَوَقَعَ لكَ على الله تَعالى أَجْرانِ»[3].

ففي هذه الرسالة، يواسي الكاتب الخوارزمي، صديقه مسكويه، على البلوى التي حلّت به، بزواج أمّه، ذلك العزاء المغلّف بروح التفكه والسخريّة، التي لم تمنعه من الحكمة الرزية، الصادرة من ذهن حاد، وذكاءٍ وقّاد، سَهّلا الكاتب في هذه الرسالة الجمع بين النقيضين، ومع ذلك جاءت صورة طريفة من الأدب الفكاهي، الرفيع الساخر[4].

ونستدلُّ من هذه الرسالة أن أسرة مسكويه كانت لها مكانة اجتماعية فائقة، تتصف بالمجد والجد، وأن والده قد توفي قبل والدته ويظهر أنه قد مات في سن مبكر مما اضطر مسكويه أن يرعى أمه من بعده أو كما يقول الخوارزمي «أن يبر بوالدته صغيراً ويبلغ مرادها كبيراً» ويظهر أن موت أبيه مبكراً أثر في أخلاق أمه، فشعرت بنوع من الحرية ما كانت تبلغها لو كان على قيد الحياة فتزوجت من رجل هو دون ما كان للعائلة، حسب تعبير الخورازمي «من رتبة في هذه الدار»، أو أن هذا الزوج لم يكن أهلاً لها، والله الأعلم، مع أن الدين كان يَسمع لها بذلك.

رسالة الخوارزمي وإن كانت مقتضبة لا تذكر الشيء الكثير عن مسكويه، إلاّ أنها تحدد لنا صِلاته بغيره من كتاب عصره وتوقفنا على شيء من سيرة أسرته، وأخلاقه العائلية وهذا مهم لأن كتب التراجم لا تتكلم كثيراً في هذه الناحية[5]. ولكن للأسف فإن الرسائل التي يصح أنه سأل فيها أن يبارك الله لها في حياتها لم تصلنا لنقف أكثر على سيرة الأسرة، ولكن هذا يدلنا على ما كان من صداقة متينة بين مسكويه وبين الخوارزمي تناولت الخصوصيات العائلية[6].

---

(١) مأخوذة من الآية ٨ في سورة فاطر.

(٢) في نسخةٍ أخرى: فإنّكَ.

(٣) رسائل الخوارزمي، أبي بكر محمد بن العباس الخوارزمي، ص٢١٣ ـ ٢١٤، تقديم: الشيخ نسيب وهيبة الخازن، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٧٠م. وكذلك انظر الطبعة الحديثة لرسائل الخوارزمي، بتصحيح وتحقيق: الدكتور محمد مهدي پورگُل، ص٣٨٣ ـ ٣٨٤، مجمع نشر الآثار العلمية وتكريم المفاخر الثقافية، طهران، ٢٠٠٥م.

(٤) الأدب العربي في إقليم خوارزم، هند حسين طه، ص٣٧١، منشورات وزارة الإعلام، بغداد، ١٩٧٦م.

(٥) «ابن» مسكويه ـ فلسفته الأخلاقية ومصادرها، الدكتور عبدالعزيز عزت، ص١٥٢، القاهرة.

(٦) المصدر السابق، ص٧٩.

ولهذا السبب فإنّهُ نظم قصيدة في أواخر حياته، وافتخر بأنه قد حقق كل هذا النجاح في الحياة بفضل مواهبه وإمكانياته الشخصية وحدها. يقول:

ما ليس يُذرِكُ بالخطيّ والقُضُبِ[1]	أدركتُ بالقلمِ المصنوعِ من قصبِ
ونلتُ بالجدّ والجَدُّ اللذين هما	أُمنيتا كلّ نفس وكل مُطّلبِ
إليكَ أقطارها دارت بلا قطبِ[3]	فلو أدرتَ رحى[2] الدّنيا مفوّضةً

أساتذته وتلاميذه

لقد احتلَّ مسكويه مكانة رفيعة في مجتمعه المتزاحم بالعلماء المتماوج بأريج المعرفة، حيث لا يُعرف أساتذته على وجه التحديد، فكما يقول هو في **تهذيب الأخلاق**: اتجهتُ إلى الأدب والشعر في شبابي بتشجيع من أبي. وفي موضع آخر تحدث عن قراءته استطالة الفهم للجاحظ[4]، حيث اطلع فيه على جاويدان خرد لهوشنك شاه. يقول أبو حيان التوحيدي: إنّ أبا علي كان بادئ الأمر مشغولاً بطلب الكيمياء، وكان يتعلمها على أبي الطيب الكيميائي الرازي، كما كان مفتوناً بكتب محمد بن زكريا الرازي وجابر بن حيان[5]. وكان مهتماً بالتاريخ أيضاً ودرس تاريخ الطبري على ابن كامل الذي كان من ملازمي محمد بن جرير الطبري[6]. ودرس علم الأوائل (العلوم اليونانية) على يد ابن الخمّار. وكان له باع طويل في هذه العلوم خاصة المنطق والطب حيث سمي «بقراط الثاني»[7]. يقول أبو حيان التوحيدي[8]: إن أكثر أعضاء جماعة ابن سعد الذين كان أبو علي واحداً منهم قد برعوا في مجلس [يحيى] بن عدي. وفضلاً عن ذلك يبدو أنّهُ اختزن علماً كثيراً عن طريق صداقته لأعضاء الجمعيات العلمية في عصره ومخالطته لوزراء علماء مثل أبي الفضل ابن العميد واستفادته من مكتباتهم الضخمة.

---

(١) بالخطّي والقضب: بالرماح والسيوف.

(٢) رحى: الطاحون.

(٣) تتمة يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، أبي منصور عبدالملك الثعالبي النيسابوري، شرح وتحقيق: مفيد محمد قميحة، ج ٥، ص ١١٦، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠م.

(٤) الحكمة الخالدة لمسكويه، تحقيق: الدكتور عبدالرحمن بدوي، ص٥، القاهرة، ١٩٥٢م.

(٥) الإمتاع والمؤانسة، أبو حيان التوحيدي، ج١، ص٣٥، تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين، القاهرة.

(٦) تجارب الأمم لمسكويه، تحقيق: هـ.ف آمدروز "Henry Frederick Amedroz"، ج٢، ص١٨٤، القاهرة.

(٧) انظر: مقدمة عبدالرحمن بدوي على كتاب: الحكمة الخالدة لمسكويه، ص١٥ ـ ١٦.

(٨) انظر: الإمتاع والمؤانسه للتوحيدي، ج١، ص٣٧، تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين، القاهرة.

كانت له [مسكويه] نفسه أيضاً حلقات و مجالس يجلس فيها للتدريس، يقول أبو سليمان منطقي في معرض تعداده لآثاره أنها كانت تقرأ عليه في مجالس درسه[١].

وقد عدّ البعض أبا علي ـ مسكويه ـ من أساتذة أبي حيان التوحيدي واتخذوا من كتاب **لهوامل والشوامل** الذي يضم أجوبته على أسئلة أبي حيان دليلاً على صحة هذا الرأي[٢]. فإذا كان الأمر كذلك فينبغي إضافة رسالة في مائية العدل، أو مقالة في مائية الكيمياء أيضاً إلى الهوامل والشوامل. ذلك أن مسكويه كتب هذين الكتابين أيضاً رداً على أسئلة أبي حيان. وتدعم هذا الرأي أيضاً لهجة أبي حيان المتلمذة في مقدمة **الهوامل**، التي يشير إليها مسكويه في مقدمة **الشوامل**. يصوغ أبو حيان أسئلته صياغة محبوكة بحيث يشكل السؤال الواحد أحياناً مجموعة من القضايا تحتل ما يقارب نصف صفحة من الكتاب، وأحياناً لا يشكل السؤال أكثر من سطر أو سطرين. وموضوعات الأسئلة والإجابات عليها تتناول القضايا العقلية التي كانت شائعة في العصر، وبعض ما يثيره المانويه "Manichaeanism" من شكوك.

والقضايا التي يثيرها أبو حيان ويجيب عليها مسكويه تتعلّق بالعديد من القضايا مثل العدالة الاجتماعية، والعادات، وعلم النفس، والفقه والفلسفة، وقضايا جغرافية وأخرى لغويه ...[٣].

يذكر الدكتور سبحان خليفات بأن أبي الحسن العامري كان أحد أساتذة مسكويه[٤].

ويعلل هذا القول في مكانٍ آخر من كتابه القيم **رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية** عندما يتحدّث عن علاقة مسكويه بالعامري في مدينة الرّي[٥] قائلاً:

---

(١) صوان الحكمة، أبو سليمان المنطقي، تحقيق: عبدالرحمن بدوي، ص٣٤٧، طهران، ١٩٧٤م.

(٢) أبو حيان التوحيدي، أحمد الحوفي، ج١، ص٣١، القاهرة، ١٩٥٧م.

(٣) معالم الحضارة الإسلامية، الدكتور مصطفى شكعه، ص٢٠٨، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٨م.

(٤) انظر: رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية، دراسة ونصوص، سبحان خليفات، ص٢٠٨، منشورات الجامعة الأردنية، عمان، ١٩٨٨م.

(٥) تحدث التوحيدي عن العامري، فقال: «قطن العامري الرّي خمس سنين جُمْعَةً، ودرّس، وأملى، وصنّف، وروى، فما أخذ مسكويه عنه كلمة واحدة، ولا وعى مسألة، حتّى كأنّهُ بينه وبينه سدٌ. وقد تجرّع على هذا التواني الصّاب والعلقم». يعلل الدكتور سبحان خليفات قول التوحيدي قائلاً: أمّا قول التوحيدي إنّ مسكويه لم يأخذ عنه «كلمة واحدة...» فلا يعني أنّهُ حضر مجلس العامري ولم يفهم الدرس ويستوعبه، فهذا طعنٌ في ذكاء مسكويه تكذّبه الوقائع، لكن معناه أنّ مسكويه كان مشغولاً في تلك الفترة بالكيمياء، تأهل فرصة الإفادة من وجود العامرّي في الرّي، لهذا فإنّه حين توجه إلى الفلسفة، وبحث عمن يَدْرُسُها عليه، تذكّر أنه قد ضيّع فرصة الدرس على العامري. (رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية، سبحان خليفات، ص٧٥ ـ ٧٦).

«ينسجم هذا التحليل مع الطريقة التي تحدّث بها مسكويه عن لقاء العامري بابن العميد، وهي طريقة تخلو من الحماسة التي يوجد عادةً في حديث التلميذ عن أستاذه. كما ينسجم التحليل مع ذكر مسكويه نصوصاً من كتب العامري في «الحكمة الخالدة» وهو كتاب وضع بعد تحوّل صاحبه من الكيمياء إلى الفلسفة، أي بعد سنة ٣٦٦هـ التي غادر مسكويه فيها الرّي إلى بغداد»[1].

والحاصل أن مسكويه، لا أستاذ معروف له، وإنّما أستاذه هو اجتهاده. فطبعه المتأصل في حبِّ الحقيقة والاطلاع الواسع. وكذلك ساعدته وظيفته في خزائن الكتب على تنمية ذخائر فكره وتوسيع مدى ثقافته وعلمه.

إذن فالكتاب هو معلّم مسكويه منذ شبابه الأول حتى اللحظة الأخيرة من عمره، واكتسب بهذه الطريقة من العلوم كثيراً، حتى أنه كتب بالعربية وترجم عن الفارسية والسريانية.

٢ ـ دخوله إلى عالم الوزراء والأمراء (٣٤٠ ـ ٣٧٢هـ)

في أثناء هذه الفترة الطويلة التي استمرت اثنين وثلاثين عاماً، حظي مسكويه على التوالي برعاية:

الوزير المهلّبي (٣٤٠ ـ ٣٥٢هـ)

ثم أبي الفضل بن العميد (٣٥٣ ـ ٣٦٠هـ).

ثم أبي الفتح بن العميد (٣٦٠ ـ ٣٦٦هـ).

ثم حظي برعاية أكبر أمير بويهي، عضد الدولة (٣٦٦ ـ ٣٧٢هـ).

وكانت هذه الفترة الأكثر إنتاجاً ونشاطاً في حياته، وهي الفترة التي شهدت ظهور أولى مؤلفاته.

والآن لنر كيف اندمج في بلاط كل واحد من هذه الشخصيات الكبيرة التي عاش في كنفها وحمايتها، ثم ما هي المغامرات التي خاضها لتحقيق مطامحه.

---

(١) رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية، سبحان خليفات، ص٧٦، منشورات الجامعة الأردنية، عمان، ١٩٨٨م.

I ـ مسكويه في بلاط أبي محمد المهلّبي بغداد (٣٤٠ ـ ٣٥٢هـ)

الأوضاع السياسية والثقافية لمدينة بغداد في ذلك العصر

كانت بغداد[١] عاصمة الدولة العباسية التي في رحابها تألق النضج الحضاري العربي الإسلامي، فكان قمة العطاء الإنساني. ولقد كانت أهلاً لذلك الشرف، فحملت الرسالة بفكر واعٍ وفضاء مؤمن، واستحال الإنسان إلى قوة مبدعة، محققاً ذاته من خلال عطاء دفع الإنسانية في دروب الرقي. يقول اليعقوبي[٢] ـ صاحب التاريخ ـ عن بغداد إنها:

«أم الدُنيا، وسيدة البلاد، وجنة الأرض، ومجمع المحاسن والطيبات، ومعدن الظرائف واللطائف...»[٣].

لكن كانت الأوضاع في بغداد في النصف الأول من القرن الرابع للهجرة مضطربة،

---

(١) انشئت مدينة بغداد "Baghdad" في الجانب الغربي من نهر دجلة حيث أختط المنصور مدينته المنوّرة التي عُرفت بمدينة السلام، وحين أخرج منها الأسواق وأصحاب الحرف على أن يكون مقرها في منطقة الكرخ إلى الجنوب الشرقي من مدينة المنصور. ثم جرى تأسيس معسكر المهدي في الجانب الآخر من نهر دجلة، وهو الشرقي. وعُرف بعد اتساعه وسكنى الناس فيه بالرصافة التي بنى فيها دار الخلافة ودار الوزارة، كما بنيت فيها النظامية والمستنصرية، واستمر اتساع الرصافة وامتدادها مع ساحل دجلة حتى مقابر قريش التي تسمى اليوم بالكاظمية نسبة على الإمام السادس عند الشيعة الإمامية «موسى الكاظم».
(انظر: الحياة العلمية في العراق خلال العصر البويهي، الدكتور رشاد بن عباس معتوق، ص١٥٣، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٩٩٧م).

(٢) أحمد بن إسحاق بن جعفر بن وهب بن واضح، مؤرخ وجغرافي عربي. عاش في أرمينيا وخراسان. ثم ارتحل إلى الهند والمغرب، ومات بمصر سنة ٢٩٢هـ من أشهر آثاره: تاريخ ابن واضح المشهور بتاريخ اليعقوبي، وهو قسمان، تحدّث في أولهما عن شعوب ما قبل الإسلام كالإغريق وغيرهم، واستعرض في الثاني تاريخ الإسلام. وكتاب البلدان وقد تحدث فيه عن كبريات مدن الشام ومصر والعراق والهند والصين وإيران و...
(انظر: موسوعة المورد، منير البعلبكي، ح١٠، ص١٨١، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٣م).

(٣) نقلاً عن كتاب: بغداد ذلك الزمان، عزيز الحاج، ص٥، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٩م.

وأحوالها غير مستقرة، ففي عام ٣٣٢هـ تحولت بغداد إلى مدينة مهجورة، أوضاعها السياسية والاقتصادية والأمنيه متردية يرثى لها، قد هجرها معظم تجارها وأعيانها من الناس. وفي ذلك العام دخل معز الدولة الديلمي بغداد، وفي عهده أعطيت المدن العامرة بالسكان وغيرها للولاة كإقطاعات لهم، وعليه ازداد الوضع سوءاً يوماً بعد يوم، وعلت هجرة الناس منها إلى المدن الأخرى. كان انعدام الأمن، والجوع، والفوضى، ومصادرة الأموال وانتشار الفتن المذهبية قد بلغ أوجه. وفي عام ٣٣٩هـ ذهب العديد من الناس ضحايا جرّاء القحط الشديد والأوبئة المنتشرة.

توفي معز الدولة عام ٣٥٦هـ منصّباً مكانه ولده عز الدولة. وكان زيراً للنساء، ومن أهل اللهو والعبث، فلم يستطع الإمساك بزمام الأمور. فترك بغداد في قبضة الأتراك، نازحاً عنها إلى الأهواز حيث استقر هناك، ولم يجرؤ على العودة مجدداً إلى بغداد[١].

اشتدّت الفتن الطائفية في ذلك الوقت في بغداد بين الشيعة والسنة، ووقعت في جمادي الأول سنة ٣٤٨هـ حرب شديدة بين أتباع مذاهب السلف من أهل بغداد (السنة)، والمتشيعة، وقتل فيها جماعة واحترق من البلد الكثير[٢].

فقد شهدت هذه الفترة الزمنيه بالذات انقسامات سياسية، وبقيام دول صغيرة منيت بها المملكة الإسلامية، وانفصلت عنها. وكانت بغداد لما تزل بيد الخلفاء العباسيين الذين كانوا بدورهم محتفظين بسيادة معنوية على الدويلات المنفصلة عنها، والتي كانت تقدم للخليفة العباسي الدعاء والخطب في المناسبات الدينية، وتشتري منه الألقاب[٣].

يروي لنا المقدسي نفسه حكاية شخصية تستحق أن تذكر هنا، لأن أمثالها عديدة في البلاد كما يقول:

«وببغداد غالية يفرطون في حُبّ معاوية ومشبّهة وبربهارية، وكنتُ يوماً بجامع واسط وإذا برجل قد اجتمع عليه الناس فدنوتُ منه، فإذا هو يقول: حدّثنا فلان عن فلان

---

(١) انظر: آفاق الفكر السياسي عند أبي الحسن العامري، علي فريدوني: ترجمة: نوال خليل، ص٢٣ ـ ٢٤، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، قم، ٢٠٠٥م.

(٢) الحياة العلمية في العراق خلال العصر البويهي، رشاد بن عباس معتوق، ص ٦٦ ـ ٧٠، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٩٩٧م، نقلاً عن كتاب: الكامل في التاريخ لابن الأثير ج٦، ص٣٥٦.

(٣) تاريخ المؤسسة الدينية الشيعية، من العصر البويهي إلى نهاية العصر الصفوي الأول، الدكتور جودت القزويني، ص١٥ ـ ١٦، دار الرافدين، بيروت، ٢٠٠٥م.

عن النبيﷺ: إنَّ الله يُدني معاوية يوم القيامة فيجلسه إلى جنبه، ويغلّفه بيده، ثم يجلوه على الخلق كالعروس. فقلتُ له: بماذا بمحاربته علياًﷺ - عن معاوية - وكذبت أنت يا ضالٌّ، فقال: خذوا هذا الرافضيّ، فأقبل الناس عليَّ فعرفني بعض الكتبة فكرَّ كرّهم عنّي»[١].

وفي عام ٣٦٤هـ دخل عضد الدولة بغداد، فشرع بإعمار ما دُمّر وخُرّب منها، فبنى مساجدها وشيّد أسواقها، وخصّ أئمة الدين والمؤذنين وقارئي القرآن والعلماء والفقراء والغرباء بحقوق مالية شهرية، وعيّن لهم مراكز خاصة. كما أنّهُ حسّن من أوضاع كبار العائلات مكرّماً إيّاهم، ومنح المتكلمين والفلاسفة والمحدثين والنحويين والشعراء والأطباء وعلماء الرياضيات والهندسة مخصصات مالية دائمة. تميز عضد الدولة بأنّه كان محباً للعلم وراعياً وحاضناً للعلماء، وكان هو نفسه من أهل العلم أيضاً. ففي عهده شهدت البلاد رونقاً وتألقاً خاصاً.

إن معاصرة مسكويه لهذه الحقبة من الزمن، واستقراره في بغداد "Baghdad" عاصمة الخلافة ومركز الأحداث هي التي مكّنته من تقديم المعلومات المفصلة التي تمثل معلومات دقيقة من شهود العيان، خاصةً فيما يتعلّق بأحداث بعد سنة ٣٤٠هـ.

وقد أعطى مسكويه صورة حقيقية ومتوازنة لأوضاع الدولة والإدارة سياسياً واقتصادياً واجتماعياً، وما وصلت إليه من تدهور، ونقده لبعض الحالات الموجودة في دار الخلافة، وذلك بحكم معايشته الأحداث، وارتباطه بجهاز الحكم، وعلاقته الوثيقة بأمراء بويه المتغلّبين[٢].

بداية الخدمة الملوكية لمسكويه

كان أبو محمد المهلّبي قد ابتدأ حياته بشكل مبكر جداً في خدمة البويهيين، ومن المعلوم أن معز الدولة[٣] كان قد كلّفه شخصياً بالتفاوض مع الخليفة المستكفي عندما دخل بغداد

---

(١) أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، أبو بكر محمد بن أحمد شمس الدين بن أبي عبدالله المقدسي البشاري، ص١٢٦، بعناية: (دي) خويه "M. J. De coeje" ليدن، ١٩٠٦م.

(٢) انظر: الحياة العلمية في العراق خلال العصر البويهي، رشاد بن عباس معتوق، ص٤، جامعة أم القرى.

(٣) أحمد بن بويه بن فنا خسرو بن تمام، من سلالة شابور ذي الأكتاف السّاساني، أبوالحسن (معزّ الدولة)، من ملوك=

منتصراً عام ٣٣٤هـ، وبعد موت الصيمري عام ٣٣٩هـ عيّنه هذا الأمير البويهي سكرتيراً ومديراً لأراضي الخراج[1]. ثم خلع عليه عام ٣٤٥ اللقب الرسمي كوزير.

كان مسكويه يعتقد بأن «أدوات الرئاسة» تجتمع في المهلبي أكثر من أي كاتب آخر في بغداد. نقول ذلك على الرغم من أنها «كانت مليئة بالكتاب الكبار». وأيضاً فقد أنس به على طول الزمان، وأنه خلف الصيمري على الوزارة فعرف غوامض الأمور، وأسرار المملكة، وكان الباقون لا يعرفون ذلك ولا يخرج إليهم، ولا يوثق بهم[2].

وكان مسكويه يشعر بالجميل تجاه وليّ نعمته ويبجّله كل التبجيل، وكان يُريد التركيز على جانب القدوة والمثل لحياة كبار الشخصيّات ولعملها السياسي. ولهذا السبب فقد أهمل في تاريخه تماماً ذكر الحياة اللاّهية، حياة العبث والمجون والفسق التي كانت سائدة في قصر هذا الوزير الفطن[3].

من مَشاهد ذلك العصر

يروي لنا الثعالبي في يتيمته عن القاضي «التنوخي»:

«ويحكي أنّه (أي: القاضي التنوخي) كان في جملة القضاة الذين ينادمون الوزير المهلّبي، ويجتمعون عنده في الأسبوع ليلتين على أطراح الحشمة، والتبسُّط في القصف والخلاعة. وهم ابن قريعة، وابن معروف، والقاضي التنوخي وغيرهم. وما منهم إلا أبيض اللحية طويلها، وكذلك كان الوزير المهلبي».

فإذا تكامل الأُنس، وطاب المجلس، ولذَّ السماع، وأخذ الطرب منهم مأخذه، وهبوا ثوب الوقار للعقار، وتقلبوا في أعطاف العيش، بين الخفّة والطيش. ووضع في يد كل

= بني بويه، ولد سنة ٣٠٣هـ، وتوفي سنة ٣٥٦هـ.

(انظر: مجلة المنهاج، مسكويه ومنهجه في الكتابة التاريخية، حامد الخفاف، هامش صفحة ١٤٨، العدد السادس عشر، ١٩٩٩م).

(١) انظر: تجارب الأمم لأبي علي مسكويه، ج٢، ص١٢٤، تحقيق: هـ ف آمدروز "H. F. Amedros"، القاهرة، ١٩١٥م.

(٢) انظر: نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ص ١٤٧.

(٣) لقد كتب مسكويه تاريخه في الوقت الذي تحول فيه إلى الحكمة، وأخذ على نفسه عهداً باتباع حياة جديدة. وهي حياة تأمر الإنسان بالخضوع لربّه، وشكره على نعمه، وكذلك شكر الأمير أو المحسن صاحب الأفضال.

(انظر بهذا الصدد كتاب: «تهذيب الأخلاق» ص ١٤٦ وما تلاها، طبعة: دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، بيروت).

وهذا ما يفسر لنا سبب حذره وتكتمه على جوانب عديدة من الحياة السياسية للوزير الكاتب.

واحد منهم كأس ذهب من ألف مثقال[1] إلى ما دونها مملوءاً شراباً قطربلياً أو عكبرياً فيغمس لحيته فيه بل ينقعها حتى تتشرب أكثره، ويرش بعضهم على بعض، ويرقصون أجمعهم. وعليهم المصبغات ومخانق البرم والمنثور، ويقولون كلّما يكثر شربهم: هِرْ هِرْ فإذا أصبحوا عادوا لعادتهم في التزمت والتوتر والتحفظ بأبهة القضاة وحشمة المشايخ الكبراء!! >[2].

وكما كان عليه الحال أيام وزراء الخلفاء العباسيين، فإنّه كان للوزير المهلّبي قصر يدعى دار **البركة**، وكانت الحفلات والاستقبالات الخاصة تتم فيه أيضاً.

وقد خلّف لنا الثعالبي صفحات رائعة عن تلك الحفلات والاستقبالات، هناك حيث النساء والموسيقى والشعر والخمر والديكور الداخلي والحدائق الغنّاء، والمنظر الجميل على نهر دجلة، حيث كان كل ذلك يتضافر ويتناغم لكي يهيّج شهوات الجسد، وينسي هذه الشخصيات العظيمة مطالب الروح والفكر.

هناك كانوا ينسون كل همومهم، ومتاعبهم، ويرمون بأنفسهم في عالم الملّذات والمتع المادية. ولكن ذلك لم يكن متاحاً لكل الناس، إنّما فقط للشخصيات المترفة ذات الامتيازات والوجاهات[3].

فقد كان القاضي الوقور ذواللحية البيضاء، يقضي في المحكمة، ويؤم الصلاة، ويعطي دروسه في الجامع نهاراً، ثم يتحوّل في الليل دون أي مشكلة إلى شخص ماجن يغترف اللذات اغترافاً!

الحركة الفكرية

عمل البويهيون بسياسة الانفتاح، وإطلاق الحريات الفكرية، وهذه السياسة ميّزت العصر البويهي عن غيره من العصور المتقدمة أو المتأخرة عليه. فقد كانت سياستهم قائمةً على أساس التقارب بين المذاهب الدينية والفكرية، وإعطاء الفرصة الكاملة للتعبير عن الرأي، وفسح

---

(١) المثقال: يساوي ٣/٧ من الدرهم.

(٢) يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، أبي منصور عبدالملك الثعالبي النيسابوري، ج٢، ص٣٣٥ ـ ٣٣٦، طبعة القاهرة، ١٩٣٤م.

(٣) فمثلاً نلاحظ: أن المهلبي نفسه كان يتظاهر بأعلى درجات الرصانة والوقار أثناء تأدية لوظائفه. (انظر: معجم الأدباء، ياقوت الحموي، ج ٩، ص١١٨ ـ ١٥١، تحقيق: مرجوليوث "D.S.Margoliouth" القاهرة، ١٩٠٧م).

المجال لزعماء المتكلمين من الأشاعرة "The Asha'rira" والمعتزلة "The Mu'tazila"، وغيرهما من التعبير عن آرائهم ومعتقداتهم في مناقشات حُرّة مع أرباب المذاهب والفِرق الاعتقادية. إن هذه الفترة ـ بالذات ـ حفلت بظهور فرق ونحل، وبانقسام كبير في الآراء في مجادلات فكرية وفلسفية معقّدة، حيث كثر النقاش حول هذه المواضيع(١).

صحيح أن الفكر لم يكن مهجوراً تماماً، فقد كان الوزراء يخصصون بعض الأمسيات للمناظرات العلمية، أو السهرات الأدبيّة والفلسفية(٢). ولكن كانت سهرات اللهو أكثر من سهرات الجد (العلمية)(٣).

لن نحاول هنا تفسير سبب هذه الظاهرة أو هذه العقلية التي كانت سائدة في ذلك الوقت. وإنّما الشيء المهم هو الإشارة إلى أهميتها والتركيز عليها كظاهرة، وذلك من أجل أن نفهم كيف أن مسكويه قد عاش مدة اثني عشر عاماً في مثل هذا الجو. فهو يعترف شخصياً بأنه كان **صاحب المهلّبي ونديمه لفترة طويلة.**

وقد شَهِدَ مثلاً ذلك المنظر المهيب عندما غضب معز الدولة غضباً شديداً على وزيره الذي بقي جامداً لا يتحرّك. كما وشهد جلسة التحقيق التي أقامها المهلبي لانتزاع الاعترافات من ثلاث شخصيات غنية في بغداد(٤).

يقول مسكويه عن نفسه:

«وفيها مات أبو بكر أحمد بن كامل القاضي رحمه الله ومنه سمعت كتاب التاريخ لأبي جعفر الطبري، وكان صاحب أبي جعفر قد سمع منه شيئاً كثيراً، ولكني ما سمعتُ منه عن أبي جعفر غير هذا الكتاب بعضه قرأته عليه وبعضهُ أجارة لي وكان ينزل في شارع عبد الصمد، ولي معه اجتماع كثير»(٥).

---

(١) انظر: تاريخ المؤسسة الدينية الشيعية، من العصر البويهي إلى نهاية العصر الصفوي الأول، الدكتور جودت القزويني، ص١٧، دار الرافدين، بيروت.

(٢) انظر: الصداقة والصديق لأبي حيان التوحيدي، ص ٧١، تحقيق: الدكتور إبراهيم الكيلاني، دمشق، ١٩٦٤م.

(٣) وفيها يتحدّث الثعالبي عن تلك الليالي الفخمة التي كان الكبار يمضونها في بساتين «مضاءة من قبل مئة شمعة موضوعة في أسفل الأشجار» وكانوا يشترون الأزهار بألف دينار....

(انظر: يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر لأبي منصور الثعالبي، ج ٢، ص ٢٣٠، طبعة القاهرة، ١٩٣٤م).

(٤) انظر: تجارب الأمم لمسكويه، ج ٢ ص ١٤٦، تحقيق: هـ ف آمدروز، "Henry Frederick Amedroz" شركة التمدن الصناعية بمصر، القاهرة، ١٩١٥م.

(٥) تجارب الأمم، أبي علي مسكويه، ج ٢، ص ١٨٤، تحقيق: هـ. ف آمدروز "Henry Frederick Amedroz"، =

في تلك الفترة الواقعة بين عامي (٣٤٠ ـ ٣٥٠هـ) كان قد اجتمع مرات عديدة بالقاضي أبي بكر أحمد بن كامل لكي يتدارسا معاً تاريخ الطبري. وهذا الاهتمام بالتاريخ كان واضحاً لديه، والدليل على ذلك محادثاته مع الوزير وكبار الشخصيات حول شؤون الدولة. وكانت هذه التحريات الميدانية إذا صح التعبير تشكل أول بلورة لمفهوم التاريخ عنده. فقد كان يؤسس علم التاريخ على الملاحظة العينية المباشرة، وعلى التأمل النظري في المعنى الأخلاقي السياسي للشهادات والملاحظات المتجمعة لديه.

ويخبرنا مسكويه، في ما ينقله لنا، أن المهلَّبي قُتل في ٢٧ رجب عام ٣٥٢ في الحملة التي وقعت على عمان عندما دسّ له السُمّ فشربه، فتوفي بعد أن أمضى في السلطة ثلاثة عشر عاماً وثلاثة أشهر[١].

وأما المرحلة الثانية فقد تمثلت باكتشاف الفلسفة بعد الاحتكاك بابن العميد. فقد وجد ضالّته في ابن العميد، الشخص الأكثر تشجيعاً له من أجل توكيد ذاته كمثقف حقيقي حريص على الفعالية وخدمة المصلحة العامة.

= شركة التمدن الصناعية بمصر، القاهرة، ١٩١٥م.

(١) انظر: تجارب الأمم لأبي علي مسكويه، ج ٦، ص ٢٣٩، تحقيق: أبو القاسم إمامي، دار سروش، طهران، ٢٠٠٠م.

II ـ مسكويه في بلاط ابن العميد (أبو الفضل) الرّي (٣٥٣ ـ ٣٦٠هـ)

الأوضاع السياسية والثقافية لمدينة الرّي في ذلك العصر

شهدت مدينة الرّي "Ray" على الصعيد السياسي حروباً متتالية، ففي الأعوام (٣٢٩ ـ ٣٣٠ ـ ٣٣٣ ـ ٣٣٥ ـ ٣٣٩ ـ ٣٤١هـ) حكمها السامانيون[١].

لقد كانت الري مستقرة نسبياً في أيدي السامانيين[٢]، يديرها والٍ معين من قبلهم، فقد دخلها محمد بن هارون سنة ٢٨٩هـ قائداً للجيش الساماني، لكنه خلع طاعة الأمير إسماعيل بن أحمد. غير أن الخليفة المكتفي أرسل في العام التالي عهداً لإسماعيل بولاية الرّي، فدخلها غلامه وواليه على جرجان بارس الكبير وأسر محمد بن هارون.

أما الأمير أحمد بن إسماعيل فرفض دعوة أهالي الري الذين طلبوا إليه مخاطبة الخليفة لضمها إليه... لكنّه قَبِل بعد فترة قصيرة.

عَهَدَ الخليفة المقتدر للأمير السعيد نصر بن أحمد بولاية الرّي سنة ٣١٤هـ. ومع أنه استولى عليها سنة ٣٢٩هـ إلاّ أن سلطان السامانيين فيها لم يستمر طويلاً. بل كان ينقطع لفترات بسبب

---

(١) للمزيد حول هذا الموضوع راجع: رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية، مقدمة: الدكتور سبحان خليفات، ص١٤ ـ ١٩، الجامعة الأردنية، عمان، ١٩٨٨م.

(٢) السامانيون: "samanids"(٨١٩ ـ ٩٩٩م) سلالة فارسية بسطت سلطانها على الجزء الشرقي من إيران وعلى بلاد ما وراء النهر "Transoxania" في القرنين التاسع والعاشر للميلاد. تنسب إلى مؤسسها سامان خوداه «أي سيد قرية سامان» وكان أحفاده الأربعة ولاة على أقاليم فارسية في ظل دولة آل طاهر، وقد تولوا سمرقند وفرغانة والشاش وهراة. وقد ازدهرت في عهد السامانيين التجارة والصناعة، وأصبحت بخارى وسمرقند من أهم مراكز العلم والفن. (انظر: موسوعة المورد، ميز البعلبكي، ج٨، ص١٩٧، دار العلم للملايين، بيروت. وكذلك انظر: معجم العالم الإسلامي، إشراف: كلوس كريزر، فارنرديم، هانس جورج ماير، ترجمة: الدكتور ج.(جورج) كتورة، ص٣٣٣، المؤسسة الجامعية (مجد)، بيروت، ١٩٩٨م).

ستقلال ولاتها، ثم لظهور البويهيين على المسرح السياسي، ودخولهم في صراع طويل مع السامانيين حول مناطق النفوذ وخاصة الرّي. إلى أن استطاع البويهيون السيطرة عليها سنة ٣٣٠هـ. ورغم محاولات السامانيين المتكررة للسيطرة على الرّي، إلاّ أن جهودهم لم تثمر. واستمر الصراع إلى أواخر الدولة السامانية[١].

ومن اللحاظ الثقافي والديني، كانت مدينة الري في تلك الأيام تضم مراكز ومدارس ثقافية ضخمة، وكان يقطنها العديد من العلماء، كما ابتليت بالنزاعات المذهبية والتحزبات الطائفية.

يصف المقدسي في كتابه **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم** الوضع الثقافي لمدينة الري على النحو التالي:

«الرّي بلد جليلٌ بهيٌ نبيل، كثير المفاخر والفواكه، فسيح الأسواق، حسن الخانات، طيّب الحمّامات، كثير الإدامات، قليل المؤذيات، غزير المياه، مفيد التجارات، علماء سُراة، وعوامٌ دهاة، ونسوان مدبّرات، بهيُّ المحلاّت، حفيف، ظريف، نظيف، لهم جمال وعقل وآئين[٢]، وفضل، وبه مجالس، ومدارس، وقرائح، وصائع، ومطارح، ومكارم، وخصائص لا يخلو المذكّر من فقه، ولا الرئيس من علم، ولا المحتسب من صيت، ولا الخطيب من أدب، هو أحدُ مفاخر الإسلام، وأمّهات البلدان، به مشايخ وأجلّة، وقرّاءٌ وأئمّة وزهّاد وغزاة وهمّة»[٣].

الهروب من بغداد إلى الرّي

بعد موت المهلّبي عام ٣٥٢هـ، شعر مسكويه بأنه من الأفضل له أن يترك بغداد إلى الرّي التي كانت في سباق مع بغداد نفسها آنذاك. لكي يهرب من الحسّاد والأعداء الذين ينتظرون الفرصة المؤاتية لكي يؤذوه أو يوقعوا به. وربّما كان السبب أيضاً يعود إلى أنه كان قد تعرف على ابن العميد من قبل. ومن المعلوم أن ابن العميد قد أصبح وزيراً لركن الدولة[٤] منذ فترة طويلة، وذلك في مدينة الريّ، وكان وزيراً شهيراً.

---

(١) الحياة العلمية زمن السامانيين، الدكتور إحسان ذو النون السامري، ص١٩ ـ ٢٠، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠١م.

(٢) آئين أو آيين: العادة، جاء في الكشّاف: «ليس من آيين الملوك استراق النظر». قال مهيار الديلمي:

يجمعُ الخرّيتُ حولاً أمرَهُ ... وهو لم يأخذ لها آيينَةُ

(الكلمات الفارسية في المعاجم العربية، جهينة نصر علي، ص١٨، دار طِلاس، دمشق، ٢٠٠٣م).

(٣) أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، المقدسي، بعناية المستشرق الهولندي: (دي) خويه M.J.De coeje، ليدن، ١٩٠٦م.

(٤) الحسن بن بابويه بن فنا خسرو الدليمي (ركن الدولة) من كبار ملوك البويهين، كان صاحب أصبهان والري =

ومن المعلوم أن هذه المدينة كانت قد أصبحت مهمة جداً إلى درجة أنها تنافس بغداد. مهما يكن من أمر فإنه قد انعقدت بينهُما صداقة حقيقية مبنيّة على الاحترام المتبادل والفضول العلمي أكثر مما كانت مبنيّة على المصلحة الشخصية. وقد قرّبت هذه الصداقة بينهما لمدة سبع سنوات بنهارها وليلها[1].

من المهم أن نسجل هنا أن ابن العميد قد وظف مسكويه بصفته مسؤولاً عن المكتبة أو خازناً لها، ومعلماً لابنه أبي الفتح. ومن الواضح أن بلاط ابن العميد لم يكن أقل أهميّة أو جاذبيّة من بلاط المهلبي.

كان مسكويه يرافق ابن العميد ليلاً نهاراً، ويبدو أن النشاط الفكري قد تغلّب في هذه الفترة على المتع الحسيّة، على عكس ما حصل في الفترة السابقة أيام المهلبي، ولذلك أسبابٌ ثلاثة:

I ـ الميزات الثقافية والسياسية التي امتاز بها ابن العميد.

II ـ ما تمّ إنجازه في المكتبة الكبرى التي وسّعها ابن العميد كثيراً عام ٣٥٥هـ، والتي كانت تحتوي على عددٍ هائلٍ من آثار فلاسفة اليونان، ونتاجات نهضة الترجمة الواسعة لفلاسفة كبار من أمثال: الكندي، والفارابي، ويحيى بن عدي، وزكريا الرازي، وجابر بن حيّان، وسائر الشُراح والمترجمين، وقد استفاد مسكويه من هذا التراث الضخم كلّه أيّما استفادة.

III ـ الالتقاء بأحد علماء الكيمياء. وهو أبي الطيّب الرازي الذي كان متخصصاً في هذا العلم، وقد كانت مكتبة ابن العميد حاوية على تراث كبير يخصّ هذا العلم بالذات[2].

شخصية ابن العميد وبيئته

يتفق جميع الشهود على الاعتراف لابن العميد بعدة خصائص استثنائية على المستوى الشخصي، ثم على كلا المستويين الثقافي والسياسي. لا ريب في أنّ الصورة الشهيرة التي

= وهمذان، ولد سنة ٢٨٤هـ، وتوفي بالري سنة ٣٦٦هـ

(انظر: مجلة المنهاج، مسكويه ومنهجه في الكتابة التاريخية، حامد الخفاف، ص١٤٨ الهامش)، العدد السادس عشر، بيروت، ١٩٩٩م).

(١) انظر: تجارب الأمم، أبي علي مسكويه، ج ٦، ص ٢٤١ ـ ٢٤٨، تحقيق: أبو لقاسم إمامي، (احداث عام ٣٥٣هـ).

(٢) انظر: الفكر السياسي لمسكويه الرازي، محسن مهاجرنيا، ترجمة: حيدر حب الله، ص ٣٧ ـ ٣٨، دار الغدير، بيروت، ٢٠٠٤م.

قدمها مسكويه عنه وإعجابه الشديد به قد ساهما إلى حد كبير في إشاعة هذه السمعة الرائعة.

على عكس التوحيدي حيث يصف ويتّهم ابن العميد بالبخل والحسد والغرور، والواقع أن التوحيدي قال هذه الأوصاف كردّ فعل شخصي، لأنه لم ينل ما كان يتوخاه من حظوة في بلاط هذا الوزير. ولا ريب في أنه كانت لابن العميد نزواته وعطاءاته السخية لمن لا يستحقها أحياناً. كما وكانت له نقاط ضعفه الشخصيّة، وقد أشار مسكويه باستياء إلى بعض هذه التناقضات[1].

كان ابن العميد يجبر «الكاتب» على تحصيل معارف جديدة، غير المعرفة التقليدية أو الدينية واللغوية العربية التي كان ملزماً بها. ومن المعروف أن هذه المعارف الجديدة كانت تعتبر غير مجدية، بل وحتى خطرة منذ أن كان «ابن قتيبة الدينوري»[2] قد قام برد فعله العنيف ضد الفلسفة أو «العلوم الدخيلة» كما يسمّيها.

غلبت الحكمة على ابن العميد، وتخلّلت شِغاف قلبه، وكان أدبه غير أدب عصرييه، كان أدباً ممزوجاً بعلوم عقلية، فيه شفوف نادر، وطبيعة مؤاتية، ونفس حاسة تزن كل شيء بميزات النقد، حتى الألفاظ والقوافي والأوزان والأسجاع وحتى الكلام العادي[3].

كان ابن العميد يمتلك إلى درجة الكمال آلات حرفة الكاتب أي: اللغة العربية، وتفقه أسرارها، والنحو، والعروض، والاشتقاق، والبلاغة، ونظم الشعر، وتفسير القرآن، واختلاف الفقهاء. ولكن هذه تبقى علوم إسلاميه محضة. وهذا يُعدُّ من المعرفة "Acquaintance" أو "Cognition"[4].

---

(١) مع العلم أنّ ابن العميد كان يستخدم الأساليب الشائعة نفسها في عصره، والتي لم تكن متوافقة مع حس العدالة كما ينص عليها مسكويه في كتابه «تهذيب الأخلاق». ومن هنا سِر انتفاضة التوحيدي واحتجاجه عليه، فقد جذب التوحيدي انتباه الناس إلى كتابه الشهير «مثالب الوزيرين» هذا بفضل أسلوبه الأدبي فقط، وأمّا على مستوى المضمون فلم يقتنع به الكثيرون.

(٢) عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، أبو محمد، من أئمة الأدب ومن المصنفين المكثرين. ولد ببغداد سنة ٢١٣هـ وسكن الكوفة، ثم ولي قضاء الدينور مدة، فنسب إليها، وتوفي ببغداد سنة ٢٧٦هـ من كتبه: تأويل مختلف الحديث، أدب الكاتب، تفسير غريب القرآن و...
(انظر: الأعلام، خير الدين الزركلي، ج ٤، ص ١٣٧، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة: السادسة عشر، ٢٠٠٥م).

(٣) أمراء البيان، محمد كرد علي، ص٥٥١ ـ ٥٥٢، دار الآفاق العربية، القاهرة، ٢٠٠٣م (طبعة مصوّرة بالأوفست).

(٤) انظر: نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ص ١٥٤، دار الساقي.

وأما البُعد الآخر يتمثل في العلم الإغريقي "Greek Sciense" وكل مرجعياته الخاصة بالتراث الشرقي "Eastern tradition". لقد أصبح كل عالم مسلم مضطراً لمعرفة هذا العلم لكي يتم الاعتراف به في حلقات العلماء. ومن المعلوم أنّ ابن العميد كان مشهوراً بقوّة ذاكرته التي ضرب بها المثل[1]. وهذا ما ساعده على إتقان العلوم الفلسفية (كالمنطق "Logic" ونظرية الإشراق[2]، والتصوّف "Mysticism" والرياضيات "Mathematics" يقول مسكويه عنه وهو مبهورٌ بسعة اطّلاعه وتبحره في العلم:

«ثم كان يختص بضرائب من العلوم الغامضة التي لا يدعيها أحد كعلوم الحيل ـ الكيمياء ـ التي يحتاج فيها إلى أواخر علوم الهندسة والطبيعة... وحيل في الحروب مثل ذلك واتخاذ أسلحة عجيبة، وسهام تنفذ أمداً بعيداً، وتؤثر آثاراً عظيمة... ومعرفة بدقائق علم التصوير...».

... كان هذا الرجل ـ ابن العميد ـ قد أدّى من الفضائل والمحاسن ما بهر به أهل زمانه حتى أذعن له العدوّ، وسلم الحسود، ولم يزاحمه أحد في المعاني التي اجتمعت له وصار كالشمس التي لا تخفى على أحد، وكالبصر الذي يُتحدّث عنه بلا حرج، ولم أر أحداً قطّ زادت مشاهدته على الخبر عنه غيره[3].

... فأمّا اضطلاعه بتدبير الملك، وعمارة البلاد، واستعزاز الأموال فقد دلّت عليه رسائله...[4].

---

(١) كان يكفيه أن يسمع مئات الأبيات من الشعر مرة واحدة لكي يحفظها عن ظهر القلب.

(٢) الإشراق: "Illumination" تعبير استُعمل في لغة الفلسفه، وهو عبارة عن عمليّة يتلقّى المرء من خلالها نوعاً من الإلهام مباشرة من الله. ويتم خلال هذا التلقّي نوع من المعرفة الحدسيّة، حيث تنكشف للمتلقّي كل جوانب الحقيقة. وفي كتاب «الشفاء» فرّق ابن سينا بين حكمة «الإشراق» والفلسفة الأرسطيّة، فحِكمة الإشراق مبنيّة على الذّوق والكشف والحدس، في حين أنّ الفلسفة الأرسطيّة مبنيّة على الاستدلال والعقل. عمليّة المعرفة عِند ابن سينا، تتّم عندما يتلّقى «العقل المستفاد» ـ الذي هو أعلى درجات العقل الإنساني ـ الإشراق من العقل الفعّال.
وقد ظهر في أوربا تيّار من الفلاسفة سُمُّوا «الإشراقيين» "Illuminists" وقد بنوا معرفتهم على نوع من النّورالداخلي، والحدس الفكريّ، والمعرفة المباشرة، والاتصال المباشر مع الله. وكان أهمهم: بوهيم "Bohme"، وباسكواليس "Pasqualis" وسان مارتان "Saint-Martin"، وسويدنبورغ "Swedenborg". وقد اعتبر الفيلسوف الإلماني شوبنهور "Schopenhauer" أن تاريخ الفلسفة كان يتأرجح دائماً بين الفلاسفة «العقلانيين» وبين الفلاسفة «الإشراقيين».
(انظر: الموسوعة الميسّرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، الدكتور كميل الحاج، ص٤١، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ٢٠٠٠م).

(٣) تجارب الأمم لأبي علي مسكويه، ج ٦، ص ٣١٤، تحقيق وتقديم: الدكتور أبو القاسم إمامي، طهران، ٢٠٠٠م.

(٤) تجارب الأمم، أبي علي مسكويه، ج ٦، ص ٣١٩، تحقيق وتقديم: الدكتور أبو القاسم إمامي، دار سروش، طهران. وللمزيد عن شخصية ابن العميد التي تحدّث عنها مسكويه، راجع: تجارب الأمم، ج ٦، ص ٣١٣ ـ ٣٢٣.

إنَّ هذا النص يتخذ أهمية حاسمة بالنسبة لنا، وذلك لأنه يتجاوز في أهمية حالة ابن العميد لكي يشمل وضعاً ثقافياً بأسره. إنّهُ يصور لنا الوضع الفكري في القرن الرابع الهجري، فمثلا نلاحظ أنَّ عربيّاً مفعماً بالافتخار بعروبته، وتفوّق لغته وتراثه، كأبي الطيّب المتنبّي[1] قد عبّر أحسن تعبير عن تلك البيئة في هذه الأبيات الموجهة إلى ابن العميد، يقول:

جَـاءَ نَـيـرُوزنـا وأنـتَ مُـرادُهْ ... وَوَرَتْ بـالّـذي أرادَ زِنـاده

ويقترب المتنبي في هذه القصيدة مما يعرف اليوم بحوار الحضارات "Dialogue among civilizations" أو "Civilization - dialogue"، إذ يبتعد عن العصبية القوميّة المقترنة بنزوع غير إنساني، ويجد في شخصية ممدوحه بُعداً حضارياً منفتحاً على معطيات العقل الإنساني فيقولُ فيه:

عَـربـيٌّ لـسـانـه فـلـسـفـيٌّ ... رأيـه، فـارسـيّـةٌ أعـيـادُهْ

خَـلـق الله أفـصـح الـنـاس طـرا ... فـي مـكـان أعـرابـه أكـرادُهْ[2]

يُضاف الى ذلك أن الحلقات الفلسفية قد تكاثرت في تلك الفترة، وازداد إنتاجها ونشاطها إلى درجة أن نصوص الفكر الإغريقي "Greek thought" قد أصبحت تقرأ وتشرح وتُناقش وتُبجّل. بل ووصل الأمر إلى حدّ أن أولوية العقل قد حلّت محل أولوية الكتابات المقدسة «الوحي» وارتفعت أمثال وأقوال الحكماء إلى مرتبة أحاديث الأنبياء، وراحت هذه الأمثال والحكم تحتل المرتبة الأولى في كتب المختارات[3].

---

(١) أحمد بن الحسين بن عبد الصمد الجعفي الكوفي الكندي، أبو الطيّب المتنبي: الشاعر الحكيم، وأحد مفاخر الأدب العربي، له الأمثال السائرة، والحكم البالغة والمعاني المبتكرة. ولد بالكوفة سنة ٣٠٣هـ، ٩١٥م، في محلة تسمى «كندة» ونشأ فيها، وإليها نسبه.
اشتغل بفنون الأدب ومهر فيها، وكان من المكثرين من نقل اللغة. والمطّلعين على غريبها، ولا يسأل عن شيء إلاّ واستشهد فيه بكلام العرب من النظم والنثر.
قال الشعر في صباه، وزار حمص وحلب ومصر وبلاد فارس، فمرّ بأرجان ومدح فيها ابن العميد، وكانت له مساجلات، ورحل إلى شيراز، فمدح عضد الدولة بن بويه الديلمي فأجزل جائزته. وعاد يريد بغداد والكوفة، فعرض له فاتك بن أبي جهل الأسدي في الطريق بجماعة من أصحابه، ومع المتنبي جماعة أيضاً، فقاتلوهم، فقتل المتنبي وابنه محمد، وغلامه مفلح بالقرب من النعمانية، بين واسط وبغداد، وكان ذلك سنة ٣٥٤هـ، ٩٦٥م.
(انظر: الأعلام لخير الدين الزركلي، ج ١، ص ١١٥، دار العلم للملايين، بيروت، ٢٠٠٥م. وكذلك انظر: الموجَز في الأدب العربي وتاريخه، حنّا الفاخوري، ج٢، ص٤٠٩ ـ ٤١٠، دار الجيل، بيروت، ٢٠٠٣م).

(٢) انظر: ديوان المتنبي، شرح عبدالرحمن البرقوقي، ج٢، ص١٦١، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٩م. وكذلك انظر: الأدب العربي في بلاط عضد الدولة البويهي، الدكتور عبداللطيف عمران، ص٥٨ ـ ٥٩، دمشق، ٢٠٠٢م.

(٣) لقد شاعت في الحلقات الفلسفية آنذاك عادة تقليد الإغريق "Greek" بشكل ببغائي، وقد ضرب التوحيدي مثالاً على ذلك في «كتاب الزلفى» الذي استشهد به ذيل كتاب: تجارب الأمم. يقول التوحيدي بأن مرتادي حلقة أبي سليمان=

وهذا ما يدلنا عليه حكم الصاحب بن عباد، على أبي الفضل بن العميد، يقول «الصاحب»:

«وكان أبو الفضل سيّداً، ولكن لم يشقّ غبارنا، ولا أدرك سِرارنا، ولا مسح عِذارنا، ولا عرف غِرارنا، لا في علم الدين، ولا فيما يرجع إلى منافع المسلمين»[1].

في الواقع أن التعارض الذي كان قائماً بين الوزيرين ـ الصاحب و ابن العميد ـ يدل على الاختلاف بين عائلتين روحيتين، أو بين نمطين من أنماط الثقافة "Culture"، النمط المنفتح على الثقافات الأخرى، والنمط غير المنفتح. ويمكننا أن نتبع جذور هاتين الثقافتين، وتدرس منشأ ذلك التعارض من خلال المناظرة المشهورة التي جرت بين المنطقي متى بن يونس، والنحوي السيرافي[2].

لقد كان ابن العميد ينتسب دون أي تحفظ للمعرفة العقلانيّة: "Raisonable knowledge" أي لذلك الاستكشاف الدقيق والاتصال المضطرد للواقع، وكان له الحظ في أن يضيف إلى ذلك حباً للعمل وميلاً للممارسة والانخراط. وكذلك الأمر فيما يخص حبه للعلوم التطبيقية في مجال الكيمياء والفيزياء والميكانيك ـ أو علم الحيل ـ بحسب التسمية العربية القديمة.

وكان يهتم أخيراً بالعلوم الأخلاقية والسياسية على طريقة التراث الإغريقي أو الشرقي عامةً. وهذا ما ساعده على فهم أسرار السلطة والبراعة في فن الحكم. ولهذا السبب فإن مسكويه بعد أن عرض لنا صورة ابن العميد كمثقف مكتمل، راح يعرض لنا صورته كرجل دولة. وهكذا جمع أبو الفضل في شخصه بين كلا الجانبين: النظري والعملي[3].

= المنطقي ما إن عرفوا بموت عضد الدولة حتى قرّروا فوراً رثاءه عن طريق إلقاء كل واحد لكلمة بشأنه، وذلك كما فعل الحكماء المشاهير عندما سمعوا بموت الإسكندر "Alexander" (ت ٣٥٦ ق.م).

(١) انظر: مثالب الوزيرين أو (أخلاق الوزيرين): أبو حيان التوحيدي، تحقيق: الدكتور إبراهيم الكيلاني، ص ١١٨، دمشق، ١٩٦١م.

(٢) للمزيد راجع: الإمتاع والمؤانسة، أبو حيان التوحيدي، تحقيق: أحمد أمين وأحمد صقر، ج ١، ص ١٠٧ ـ ١٢٨، القاهرة، ١٩٥١م.

(٣) انظر: نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ص ١٥٦ ـ ١٥٧، لندن ـ بيروت، ١٩٩٧م.

نثر وشعر ابن العميد

I ـ نثره:

نثر "Prose" ابن العميد كثير، لكن ما وصلنا إلى يوم الناس هذا مِنه إلاّ أقلّه، ولكن المصدر الأهم في هذا ما نجده في مؤلفات الثعالبي ولا سيّما في يتيمته. جمع ابن العميد في نثره البلاغة والحكمة، وقدم فصولاً قصيرة تجري مجرى الأمثال لا يستطيع أن يجاريه فيها أحد، ففيها من البيان والبديع والبلاغة ما يدل على صنعة صناع ماهر حاذق، وفيها من الحكمة والتعقل والمعرفة ما يدل على ثقافة واسعة ودراية متنوعة وبصيره نافذة، وقد استخرج هذه الحكم والأمثال من رسائله، ومنها:

- المزح والهزل بابان إذا فتحا لم يغلقا إلاّ بعد العسر، وفحلان إذا أُلقحا لم ينتجا غير الشر.
- الرتب لا تبلغ إلاّ بتدرّج وتدرّب، ولا تدرك إلاّ بتجشم كلفة وتصعب.
- رأس المال خير من الربح، والأصل أولى بالعناية من الفرع.
- المرء أشبه شيء بزمانه، وصفة كل زمان منتسخة من سجايا سلطانه.
- القلوب أوعية يشرحها الرفق، ويبسطها اللطف، ويفسحها التمرين، وإذا تجوز بها هذه الخلال إلى الاستكراه والإملال، خرجت عن أضواء علم، وضاقت عن ضبط فهمٍ، وفاضت بما تستودع.
- قدّم من خيرك من لا ينفعك تأخيره، وأحصد الشر قبل استفحاله، وداوِ فتقاً تنهره الأيام خرقاً إن تركته[1].

ونجد الصنعة في مثل هذه الأقوال غير صادرة عن تكلف واجتهاد في البديع والزخرفة، وإنّما هي طبع وحسن تخيّر اللفظ المناسب للمعنى، فلا جناس ولا طباق ولا سائر أنواع البديع، وباستثناء سجع لا تكاد تحس به اللطافة، وحسن مناسبة اللفظ الجميل للمعنى الجليل.

ولابن العميد رسائل لعل أشهرها رسالته التي بعث بها إلى ابن بلكا، أحد الذين خرجوا على ركن الدوله واستعصوا عليه، يقول الثعالبي: إنّ أهل البصيرة قد أجمعوا على أنها غرة كلامه وواسطة عقده، وما ظنك بأجود كلام لأبلغ إمام.

---

(١) انظر في ذلك: الأدب العربي في بلاط عضد الدولة البويهي، الدكتور عبداللطيف عمران، ص٦٦ ـ ٦٧. وكذلك انظر: أمراء البيان، محمد كرد علي، ج٢، ص٥٦٨ ـ ٥٦٩، دار الآفاق العربية، القاهرة، ٢٠٠٣م. نقلاً عن يتيمة الدهر للثعالبي، ج٣، ص١٦٦، تحقيق: محمّد محيي الدين عبدالحميد.

في هذه الرسالة نجد اهتماماً أكبر بالصنعة، واشتغالاً متميزاً بها، حيث العناية بالبديع والجناس والتصوير، دون أن يأتي هذا على حساب المعنى.

يكتب ابن العميد:

«كتابي إليك وأنا متأرجح بين طمع فيك، ويأسٍ منك، وإقبالٍ عليك وإعراضٍ عنك، فإنّك تدل بسابق حرمة، وتمت بسالف خدمة، أيسرهما يوجب رعاية، ويقتضي محافظةً وعناية... فقد يغرب العقل ثم يؤوب، ويغرب اللب ثم يثوب، ويذهب الحزم ثم يعود.. وكما أنك أتيت من إساءتك بما لم تحتسبه أولياؤك، فلا بدع من تأتي من إحسانك بما لا ترتقبه أعداؤك... فإن يشأ الله يرشدك ويأخذ بك إلى حظك ويسودك...»[١].

وقد وقف النقّاد القدمى والمعاصرون عند هذه الرسالة، ورأوا فيها، كما رأوا في سائر نثر ابن العميد، غاية الحذق والإتقان والصنعة.

II ـ شعره:

شعر "Poetry" ابن العميد عذب جميل يدل على أن صاحبه ذو طبع وبديهة حاضرة، لكنه لم يوفر له ما يلزمه من صنعة وحذق وإتقان على نحو ما وفّر لنثره.

وما وصل إلينا من شعره أغلبه في الإخوانيات[٢]، وليس فيه من أغراض الشعر التقليدية شيء، ولا يشير إلى رغبته في أن يكون من بين الشعراء، لكنه يشير في الوقت نفسه إلى خبرته

---

(١) انظر: يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، أبي منصور الثعالبي، ج٣، ص١٦٣، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، دار الفكر، بيروت.

(٢) يعتبر الدكتور زكي مبارك الإخوانيات من الفنون القديمة التي عرفها الشعر والنثر في عصوره الأولى. ويرى الدكتور يوسف خليف ان الإخوانيات استحدثت في العصر العباسي الأول. فالشعراء المجان أصحاب المدرسة اللاهية هم أول من وضع الأساس لهذا اللون من الرسائل الشعرية التي عرفت فيما بعد بالإخوانيات. أما بطرس البستاني، المؤرخ الأدبي المعروف، فيرى أن الاخوانيات كانت موجودة قبل العصر العباسي الثالث، ولكنها لم تتخذ شكل الاستقلال والتميز، إلاّ في القرن الرابع الهجري حيث أصبحت باباً شعرياً قائماً بذاته.
وباختصار فإن الإخوانيات لها جذور قديمة، ولكنها راجت في العصر العباسي الأول، وهذا اللون الطريف من الشعر بصور العلاقات الاجتماعية بين هؤلاء الشعراء وبين أصدقائهم وأحبائهم، ففيه التعزية والشكوى والصداقة والود، وفيه أيضاً المداعبات والظرف والشعر الضاحك...
(نقلاً عن جريدة الثورة السورية الصادرة في دمشق بتاريخ: الثلاثاء: ٢٥/ ١٠/ ٢٠٠٥م مقال للأستاذ: هاني الخير، تحت عنوان: شعر الإخوانيات... بين الجدل والهزل. وللمزيد حول شعر الإخوانيات، راجع: النثر الفني في القرن الرابع (الجزء الأول)، زكي مبارك، ص٢٠٠، دار الجيل، بيروت، ١٩٥٧م).

الطويلة في هذا الفن وإلى مقدرته على ارتياد ميدانه، فهو يستطيع أن يجعل أحداث يومياته قصائد، وحواره مع جلسائه شعراً يسيراً جميلاً. فمرة أهدى إليه صديقه ابن خلاد كتاباً في الأطعمة، وكان ابن العميد ناقهاً من علّة كانت به، فكتب إلى ابن خلاد قصيدة طويلة في هذا الأمر نقل إلينا الثعالبي منها نحواً من خمسين بيتاً مطلعها:

فَهِمْتُ كِتَابَكَ فِي الأَطْعِمَةْ   وَمَا كَانَ نَولَي أَنْ أفْهَمَهْ
فَكَمْ هَاجَ مِن قَرمٍ سَاكِنٍ   وَأَوْضَحَ من شهوةٍ مُبْهَمَهْ
وأرّث في كَبِدي غلةً   مِن الجُوعِ نيرانها مُضْرِمَهْ
فَكَيفَ عَمدت بِه نَاقَةً   جَوانِحَهُ لِلطّوى مُسْلَمَهْ[1]

وقوله في مدادٍ أهداه له صديق:

يا سيدي وعمادي   أمْدَدْتَني بِمدادِ
كَمِسْكِ نَيْلِكَ جميعاً   من ناظري وفؤادي
أوكالليالي اللّواتي   رميتنا بالبُعادِ

وقوله في الأقارب:

آخِ الرِّجالَ من الأبا   عد والأقارِبُ لا تُقارِبْ
إنّ الأقارِبَ كالعقا   رب بَلْ أضرّ من العقارِبْ[2]

ويوميات ابن العميد وإخوانياته في شعره كثيرة، وجميلة، استطاع من خلالها أن يحوّل الحياة إلى قصيدة، بل إلى لوحة جميلة فتّانة، وهذا يوضح لنا قيمة إحساسه بالجمال. وميله إليه، ومما يدل على ازدهار هذا اللون من الشعر مقابل اضمحلال الألوان التقليدية من القصيدة العربية التي تحاكي بنية شعر الفحول.

ولأبي الفضل ابن العميد على رواية النديم من الكتب:

١ ـ كتاب ديوان رسائله.

---

(١) انظر: يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر للثعالبي، ج٣، ص١٦٨، تحقيق: محمد محي الدين عبدالحميد، دار الفكر، بيروت.

(٢) نقلاً عن كتاب: أمراء البيان، محمد كرد علي، ج٢، ص٥٧٠، دار الآفاق العربية، القاهرة.

٢ ـ كتاب المذهب في البلاغات[١]. وذكر ابن حاجب النعمان في الشعراء الكتاب وقال: إنَّ له خمسين روقة.

ميزة أدب ابن العميد

أسلوب ابن العميد هو أسلوب أرستقراطي "Aristocratic" إطنابي يقال فيه كل شيء بميزان، ويقاسُ فيه كل لفظ وكل صورة بمقياس، يسير في هدوء وبطء وجلال، وينتقل على أنغام موسيقى تشدّ أوتارها حروف الجّر المستعملة في لباقة، وتتجاوب أصداؤها في الأسجاع الملتزمة التزاماً يقوم عليه نظام الكلام، وإن لم يكن التزاماً مطلقاً. وإنَّ لفي ألوان هذا الأسلوب، وزخارفه البيانيّة، وتنميقاته البديعيّة، وإشاراته اللغويّة والتاريخية، وإنَّ لفي هذا المزيج من عناصر الأناقة والتوشية والموسيقى، ما يستثير الإعجاب[٢].

قال الغنّاوي: «ونستطيع أن نقول إن ابن العميد كان أستاذ الجيل، وكاتب العصر، وصاحب طريقة في الكتابة تفرّد بها وعرفت باسمه، وتأثره فيها كتّاب زمانه وما بعد زمانه»[٣].

علاقة ابن العميد بمسكويه

سوف يكون من الممتع والمهم لو أننا نعرف السبب الذي دفع بمسكويه إلى تقديم نفسه إلى ابن العميد، وعرض خدماته عليه. هل كان ذلك من أجل أن يحصل على خزانة المكتبة وبالتالي التبحر في العلم، أم أنه كان يريد الاكتفاء بمجرد التوظيف؟

في الواقع أنّه أبدى حماسة كبيرة عام ٣٥٥هـ من أجل إنقاذ المكتبة من نهب الخراسانيين وسلبهم، وهذا يعني أنه كان يرغب في العمل في المكتبة. وهذه الرغبة تؤكد على إحدى خصائصه الشخصيّة التي كانت قد تجلّت في بغداد سابقاً، ألا وهي ميله للدراسة والبحث والتفكير. ويبدو أن ابن العميد قد اختاره لهذه الوظيفة لأنّه رأى فيه الشخص المناسب للمحافظة على هذا الكنز الثمين من الكتب، بل وإغنائها.

---

(١) الفهرست، أبي الفرج محمد بن أبي يعقوب إسحاق المعروف بالنديم، ضبط وشرح: الدكتور يوسف علي طويل، ص٢١٧، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٢م.

(٢) الموجز في الأدب العربي وتاريخه، حنّا الفاخوري، ج٢، ص٢٢١ ـ ٢٢٢، دار الجيل، بيروت، ٢٠٠٣م.

(٣) الأدب في ظل بني بويه، محمود غناوي الزهيري، ص١٢٨، القاهرة.

يقول مسكويه عن هذه الفترة:

«... واشتغل قلبه بدفاتره، ولم يكن شيء أعز عليه منها، وكانت كثيرة فيها كل علم، وكل نوع من أنواع الحكم والآداب يحمل على مائة وقر[ي: بغل] وزيادة. فلما رآني سألني [ابن العميد] عنها فقلتُ: هي بحالها، لم تمسها يد. فسُرِّيَ عنه وقال: أشهد أنك ميمون النقيبة، أمّا سائر الخزائن فيوجد منها عوض، وهذه الخزانة هي التي لا عوض منها. ورأيته قد أسفر وجهه وقال: باكر بها في غد إلى الموضع الفلاني. ففلعتُ وسَلِمَت بأجمعها من بين جميع ماله»[1].

وقد استمر مسكويه ينعم بهذا الامتياز الخاص في الاشتغال بالمكتبة التي حفظت في مكان سرّي لكيلا تنهب مؤلفاتها مرّة أخرى. لقد استمر ينعم بذلك مدة خمس سنوات أخرى وربّما أكثر، لأن أبا الفتح لم يسحب الثقة التي وضعها والده فيه. وهكذا خدم مسكويه ابن العميد الأب وابن العميد الإبن على التوالي. وبالتالي فإنَّ حدث عام ٣٥٥هـ قد ساهم في نظره في رفع شأن مسؤوليته لدى ابن العميد الأب[2].

كان ابن العميد ومسكويه من المتحمّسين بالمثال الأعلى **للمدينة الفاضلة**[3]. ولذلك حاولا العمل من أجل التوصل إليها بأية وسيلة، منها:

الأولى: عن طريق الممارسة السياسية المباشرة والتعليم.

والثاني: عن طريق التأمل الفلسفي في أحداث التاريخ وتجاربه وعظاته.

وكان هدفهما التوصل إلى تصحيح نواقص الوضع البشري، وكان مسكويه يشعر بأنه محظوظ جداً لاقترابه من رجل فذ ونادر كابن العميد. وكان يعتبر ذلك بمثابة الفرصة السانحة

---

(١) تجارب الأمم لأبي علي مسكويه، ج ٢، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥، تحقيق: هـ ف آمدروز. شركة التمدن الصناعيّة، القاهرة، ١٩١٥م.

(٢) انظر: نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ص ١٥٩ ـ ١٦٠، دار الساقي، بيروت ـ لندن، ١٩٩٧م.

(٣) **المدينة الفاضلة** "Shangri-lalutopian society" أو: "Model society" هو الاسم الذي أعطاه الفارابي لمدينته التي تخيلها أسوة بجمهورية أفلاطون في كتابه «السياسة»، وأعطاها الفارابي اسم «مبادئ أراء أهل المدينة الفاضلة»، وما يتحدث عنه في هذا الكتاب هو المدينة المثالية أو اليوطوبيا "Utopia"، ويشبهها بالبدن وأعضائه الطبيعية، ورئيسها بمثابة القلب، وكل عضو له من الهيئة والملكة ما يؤهله لعمله. ويضاد المدينة الفاضلة أنواع من المدن: المدينة الجاهلة، والمدينة الفاسقة، والمدينة المتبدّلة، والمدينة الضالة، والمدينة المستبدّة و...

(انظر: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، عبدالمنعم الحفني، ص٧٦٤، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٠م).

لتطبيق آرائه النظرية والتجريدية والفلسفية على أرض الواقع بشكل محسوس. فهذا الرجل الذي سيصبح منظراً أخلاقياً فيما بعد كان يعتقد بأن الكمال البشري ليس وهماً أو عبثاً أو مجرد كلام فارغ. على العكس كان يعتقد أنه شيء ممكن بواسطة التربية والتهذيب والتعليم.

ولهذا السبب فإن ابن العميد أَوْكَل إليه مهمة تعليم ابنه أبي الفتح، وهذا أكبر دليل على مدى ثقته به وتقديره له. وبالتالي فإن العلاقة بينهما لم تكن علاقة السيد بالخادم، وإنّما كانت علاقة صداقة وتواصل روحي وفكري عميق. لقد كانت تجمع بينهما هموم مشتركة وميل مشترك نحو التوصل إلى الحقيقة والسعادة، كما تشهد على ذلك مقدمة رسالة **ترتيب السعادات**.

مسكويه وعلم الكيمياء

يبقى صحيحاً القول إنّ مسكويه انهمك في علم الكيمياء أثناء تلك الفترة التي كان يدرّبه فيها ابن العميد على فلسفة أرسطو "Aristotle"، وقد تعرّف على هذا العلم الجديد بصحبة رجل يدعى، أبو الطيب[1]. ومن المعلوم أن التوحيدي كان قد طرح على مسكويه سؤالاً عن علم الكيمياء، ولكن جواب مسكويه (أو مقالته) لم يصلنا للأسف[2]. كان ذلك في كتاب «الهوامل والشوامل» ولكنه ترك لنا ملحوظة مختصرة عن الموضوع فقال:

«قال أبو علي مسكويه رحمه الله: أمّا سبب طلب الناس الكيمياء فظاهرٌ بيّن، وهو أنهم حريصون على جميع المتع والشهوات المختلفة في المأكل والمشرب والمنكح والنُّزَه التي تُقْتَسمُ بين الحواس»[3].

إن مسكويه الذي قرأ المؤلفات العديدة لجابر بن حيّان، واطلع أيضاً على أعمال ابن زكريا

---

(١) أبو الطيّب: عبدالله بن الطيّب، أبو الفرج: طبيب عراقي، واسع العلم، كثير التصنيف، خبير بالفلسفة، قال ابن أبي أصيبعة: كان كاتب «الجوائليق» ومتميزاً في النصارى ببغداد يعلّم الطب في البيمارستان ـ المستشفى ـ العضدي، ويعالج المرضى فيه. وكان معاصراً للرئيس ابن سينا، له نحو أربعين كتاباً في الطب والفلسفة، مثل: الفرق، الصناعة الصغيرة، كتاب جالينوس إلى أغلوقن و... توفي سنة ٤٣٥هـ، ١٠٤٣م. ولكن يصفه التوحيدي بأنّهُ: شخصٌ مغوٍ، كذاب، فاسد الأخلاق...
(انظر: الأعلام لخير الدين الزركلي، ج ٤، ص ٩٤، دار العلم للملايين، بيروت).

(٢) يقول نور الدين بلقاسم: أحياناً يحذف مسكويه من السؤال ما لا يستحسنه، أو ما يعجز عن الإجابة عليه.
(أصداء المجتمع والعصر في أدب أبي حيان التوحيدي، نور الدين بن بلقاسم، ص٩٢، ليبيا، ١٩٨٤م).

(٣) الهوامل والشوامل، مسكويه + التوحيدي، ص ٣٢٥، تحقيق: أحمد أمين وأحمد صقر، القاهرة، ١٩٥١هـ

الرازي، كان قد فهم بالتأكيد بأن الكيمياء تشكل نقطة التقاء وتقاطع لعلوم عديدة. فقد كانت تعلّم منهجية تجريبية مؤسَّسة على قاعدة نظرية فلسفية[١]. كما وساعدت عليه النجاحات الاجتماعية الراقية في بلاط الأمراء حيث من المعروف أن مسكويه كان من الواقفين على باب السلطان وخدمتهم في صناعة الكيمياء من أجل تحويل المعادن إلى ذهب[٢]، وكذلك تراث علمي كان منتعشاً جداً آنذاك.

---

(١) انظر: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ص ١٦٤.

(٢) انظر: السلطة الثقافية والسلطة السياسية، الدكتور علي أومليل، ص٢٢٦، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٨م.

III ـ مسكويه في بلاط أبي الفتح ابن العميد الرّي (٣٦٠ ـ ٣٦٦هـ)

عندما مات والده (ابن العميد) لم يكن أبو الفتح يتجاوز الثالثة والعشرين عاماً، هذا في حين أن مسكويه كان قد بلغ الأربعين. ولكن من الصعب علينا أن نعرف نوعية العلاقات التي كان يتعاطاها الوزير الشاب مع معلّمه ومربيّه، وربّما كانت هذه العلاقات قد أصبحت رسمية جداً ومحصورة أكثر فأكثر بوظائفه كمسؤول عن المكتبة. والواقع أن مسكويه كان دائماً مستاءً من السلوك المتسرع والخفيف والطائش لدى هذا الابن (أبي الفتح)، باختصار فقد كان الابن عكس أبيه.

على الرغم من ذلك فقد مدح مسكويه ذكاء أبي الفتح ووعيه الثاقب في إدارة البلاد، فيما نعته بالأستاذ في حديثه عن وقائع عام ٣٦١هـ فقال:

«وفيها تمكّن الأستاذ الجليل أبو الفتح بن أبي الفضل بن العميد، رحمهما الله، من الوزارة بعد أبيه، وفوّض إليه ركن الدولة تدبير ممالكه ومكّنه من أعنة الخيل فصار وزيراً...»[1].

لم ينتفع أبو الفتح بتحذيرات وتوبيخات والده في شيء، فقد استمر الولد على عادته في الاستهتار، حيث كان ابن العميد (الأب) يردد في مجالس خلواته قائلا:

«ما يهلك آل العميد، ولا يمحو آثارهم من الأرض إلاّ هذا الصبي (أي: ابنه) ويقول في مرضه: ما قتلني إلاّ جُرَعُ الغيظ التي تجرّعتها منه»[2].

---

(١) تجارب الأمم لأبي علي مسكويه، ج ٦، ص ٣٤٣، تقديم وتحقيق: الدكتور أبو القاسم إمامي، دار سروش، طهران، ٢٠٠٠م.

(٢) تجارب الأمم لأبي علي مسكويه، ج ٢، ص ٢٧٣، تحقيق: هـ ف آمدروز، شركة التمدن الصناعية بمصر، القاهرة، ١٩١٥م. وكذلك انظر تحقيق: الدكتور أبو القاسم إمامي، ج ٦، ص ٣١٢ ـ ٣١٣، دار سروش، =

هكذا نلاحظ أن التضاد شبه الكامل بين الأب والإبن، وإنه لتضاد مثير فاقع إلى درجة أن المؤرخ مسكويه يشعر بالحاجة للتحدّث عنهما معاً في لحظة مؤثرة فعلاً. لانّها تنقل لنا المناخ النفسي العام الذي عاش فيه الفيلسوف والحكيم ـ مسكويه ـ بعد أن استمر في خدمة سيده الشاب على الرغم من كل شيء[1]. يقول مسكويه:

«فأما ابنه أبوالفتح فكان فيه، مع رجاحته وفضله وأدب الكتابة وتيقظه وفراسته، نزق الحداثة، وسكر الشباب، وجرأة القدرة، فتطلعت نفسه إلى إظهار الزينة الكثيرة... والاحتشار في المواكب التي يركب فيها واتخاذ الدعوات لصاحبه وسائر عسكره التي يلتزم فيها الخلع والحملات على الدواب والمراكب، والإسراف في الصلات والنفقات... فكان أبوالفتح ابن العميد يسرف في ركوب هذه الأهواء، ويحبّ أن يبلغ غاية ما يقدر عليه منها، فجلب عليه ذلك ضروب الحسد من ضروب السلاطين، وأصحاب السيوف والأقلام...»[2].

كان مسكويه الشاهد المباشر على أعمال هذا الوزير الطائش، وراح يشعر منذ ذلك الوقت بنشوب مجموعة من التناقضات في نفسه، وراح يتساءل: كيف يمكن له أن يستمر في العيش في كنف هذا الوزير المُنتَقَد من قبل الجميع بشدة، في الوقت الذي يُريد أن يفرض نفسه وسمعته كفيلسوف وكقدرة؟

ربّما كان ضميره قد أخذ يؤنّبه في هذه الفترة أكثر من الفترة السابقة، وراحت تعتمل في نفسه المناقشات الصاخبة والمليئة بالتناقضات. وانتهى به الأمر إلى حسم الموقف واتخاذ عهد على نفسه بألاّ يقبل بعد اليوم أي مساومة بين ملذّات العالم وبين الحكمة، وحسم موقفه لصالح الحكمة "Wisdom" نهائيّاً.

= طهران، ٢٠٠٠م.

(١) انظر: نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ص ١٦٦، دار الساقي، لندن ـ بيروت، ١٩٩٧م.

(٢) تجارب الأمم لأبي علي مسكويه، ج ٢، ص ٣٠٢ تحقيق: هـ.ف آمدروز، القاهرة. وكذلك انظر: طبعة الدكتور أبو القاسم إمامي، ج ٦، ص ٣٤٣ ـ ٣٤٤، دار سروش، طهران.

IV ـ مسكويه في بلاط عضد الدولة البويهي
بغداد (٣٦٦ ـ ٣٧٢هـ)

قلنا بأنَّ مسكويه كان يشعر بعاطفة العرفان بالجميل تجاه أبي الفضل بن العميد، وهذا ما جعله أن يبقى في الرّي "Ray" لخدمة ابنه أبي الفتح بن العميد، وذلك بعد موت الأب **والرئيس والمحبوب**. ومن المعلوم أن ركن الدولة قد مات في العام نفسه أيضاً، ولولا هذا الشعور بالعرفان بالجميل لغادر مسكويه الريّ حالاً. فقد كانت هناك أسباب عديدة تدعوه لمغادرة المدينة.

وراح هذا السؤال يطرح نفسه عليه: إذا غادرها فإلى أين سيذهب؟ وراح هذا السؤال يشغله في الوقت الذي كان يتأهب فيه لكتابة **تجارب الأمم**.

وإنّه لشيء ذو دلالة ومغزى أنه توصل إلى ثقة عضد الدولة بعد عام ٣٦٦هـ فنحنُ نرى في هذا الخيار تأثير ابن العميد عليه حتى بعد موته. يقول مسكويه:

«ولكنّه ـ رحمه الله ـ لما حصل بفارس علّم عضد الدولة وجوه التدابير السديدة وما تقوم به الممالك وصناعة الملك التي هي صناعة الصناعات، ولقّنه ذلك تلقيناً فصادف منه متعلّماً لَقِناً، وتلميذاً فهماً حتّى سمع من عضد الدولة مراراً كثيراً أن أبا الفضل بن العميد كان أستاذاً... ويرى أن جميع ذلك مستفاد منه ومأخوذ عن رأيه وعلمه»[(١)].

نستنتج من ذلك أنَّ مسكويه قد تعرف على عضد الدولة في فترة مؤاتية تساعده على أن ينال ثقته وصداقته وتقديره. ولا ريب في أنه حرص على إقامة علاقات طيّبة مع الإبن الروحي، لسيد راحل، مبجّل ومعظّم، ألا وهو «عضد الدولة»، وبالتالي فعندما قرّر مسكويه أن يضع نفسه في خدمته، فإنّه كان يشعر بسعادة مزدوجة، وذلك:

---

(١) تجارب الأمم لمسكويه، ج ٢، ص ٢٨١ ـ ٢٨٢، تحقيق: هـ ف آمدروز، القاهرة، ١٩١٥م. وكذلك انظر تحقيق الدكتور أبو القاسم إمامي، ج ٦، ص ٣٢٢ ـ ٣٢٣، طهران، ٢٠٠٠م.

أولاً: سيتمكن مسكويه من إثارة ذكرى ابن العميد كلّما شاء.

ثانياً: سوف يقترب من شخص كبير يتبنّى فكراً سياسياً عزيزاً عليه.

اللّغز المحيّر

ولكننا نتمنّى أن نعرف كيف استطاع الفيلسوف أن يظل صديقاً لأبي الفتح دون أن يجرّ عليه غضب الصاحب بن عباد، ونقمة عضد الدولة؟

ومن المحتمل أن يكون كلاهما (الصاحب وعضد الدولة) قد تورطا في مؤامرة قتل الوزير الشاب الذي تجرأ على تحديهما.

كيف حصلت القصة؟

في عام ٣٦٦هـ، وبعد موت ركن الدولة[١]، أجبر أبو الفتح «ابن العميد» الصاحب بن عباد ـ وكان آنذاك كاتباً لدى مؤيد الدولة[٢] ـ على ترك الرّي في ظروف مذلّة ومهينة. فقد اضطر إلى التنكّر والسفر ليلا لكيلا يُعرف فيقتل[٣].

وقد نفّذ مؤيد الدولة أوامر أبي الفتح فقط من أجل إنقاذ الصاحب الذي كان مقرّباً ومفضلا لديه.

---

(١) الحسن بن بويه بن فنا خسرو الديلمي، ركن الدولة: من كبار ملوك البويهيين، كان صاحب أصبهان والري وهمذان، كان عالماً بالعربية ينظم الشعر بها، نعته الذهبي بالنحوي، وهو أبرز ملوك الدولة البويهية وهو ممدوح المتنبي بقصائده الشهيرة، ولد سنة ٢٨٤هـ، وتوفي بالري سنة ٣٦٦هـ.
(انظر: دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، حسن الأمين، ج٨، ص٤٠٧ ـ ٤٠٨، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ٢٠٠٢م).

(٢) مؤيد الدولة أبو منصور (٣٣٠ ـ ٣٧٣هـ): أخو عضد الدولة، وابن ركن الدولة، كان خلال حياة أبيه في أصفهان في عام ٣٦٦هـ، قسم ركن الدولة منطقة حكمه بين أبنائه، فتولى مؤيد الدولة حكومة أصفهان والري وتوابعهما نيابة عن عضد الدولة. وكان يطيع عضد الدولة دوماً. وفي عام ٣٦٩هـ عندما سحب عضد الدولة همذان والري من يد أخيه فخر الدولة سلّمهما إلى مؤيد الدولة.
وفي عام ٣٧١هـ سلمه حكومة جرجان أيضاً، فقام (حسام الدولة أبو العباس تاش) بأمر من (أبو القاسم نوح بن منصور) ويرفقه (فخر الدولة الديلمي) و (قابوس بن وشمكير) بمواجهته، فحاصر جرجان. فاستمال مؤيد الدولة أحد أمراء خراسان (فائق الخاصة)، ثم انقلب عليه. فهرب (فائق الخاصة) وهزم بذلك الخراسانيون، وبقي مؤيد الدولة في جرجان حتى مات عام ٣٧٣هـ ـ ٩٨٣م.
(دائرة المعارف الإسلامية الشيعيّة، حسن الأمين، ج٨ ص ٤٣٠، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، الطبعة السادسة، ٢٠٠٢م).

(٣) حول هذا الموضوع راجع: الصاحب بن عبّاد: حياته وأدبه، محمد حسن آل ياسين، ص ١٠٢ ـ ١٠٣، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٥٧م.

ثم لم يلبث مؤيد الدولة بعدئذ أن تخلص من هذه الوصاية الخطرة عليه ـ أي: وصاية أبي الفتح بن العميد ـ فدبّر مؤامرة قتل أبي الفتح، وكان ذلك بالتواطؤ مع أخيه عضد الدولة بدون شك[١].

وهذا يمثل أكبر دليل على فطنة مسكويه وبراعته في التعامل مع الكبار. فهو يتنقل من الواحد إلى عدّوه الذي قتله دون أي مشكلة!!

وبعد مقتل أبي الفتح ابن العميد استقرت أمور مسكويه في بلاط عضد الدولة لأنَّ من المحتمل لطف أبي الفضل بن العميد يجمع بين عضد الدولة ومسكويه، فمن المعروف أنَّ أبا الفضل بن العميد أستاذ عضد الدولة وهو الذي علمه السياسة "Political Science" والتدبير "Arrangement" وسائر فنون المعرفة والحكم، وكان مسكويه من أهم الشاهدين على هذا، فهو مقرب من ابن العميد ومحظي بثقته[٢].

فأصبح مسكويه في بغداد كنديم لعضد الدولة هذه المرّة، ولكن بالإضافة الى وظيفته راح يملأ وظيفة خازن بيت المال، فقد عيّنه عضد الدولة عام ٣٦٨هـ لكي يذهب إلى مدينة «أَرْدُمُشْت»[٣] من أجل جرد أملاكها وثرواتها.

وكذلك دخل مسكويه في خدمة الأمير بصفته حكيماً أخلاقيّاً، فمستشاراً، فتقرّب من الأمير كل التقريب، ولهذا السبب نجده في كتاب **تهذيب الأخلاق** ـ الذي بين أيدينا ـ يتحدّث عنه بصفته: **أعظم من شاهدتُ مِن الملوك**.

---

(١) حول النهاية المأساوية لأبي الفتح بن العميد، انظر: معجم الأدباء لياقوت الحموي، ج ٥، ص ٣٥٦ ـ ٣٥٨، طبعة مرجوليوث "David samuel Margoliouth" القاهرة، ١٩٠٧م. كذلك انظر: الأدب العربي في بلاط عضد الدولة البويهي، عبد اللطيف عمران، ص ١٥٢، دمشق، ٢٠٠٢م).

(٢) انظر: الأدب العربي في بلاط عضد الدولة البويهي، عبداللطيف عمران، ص١٥٢.

(٣) أرْدُمُشت: بضم الدال المهملة والميم، وسكن الشين المعجمه، وتاء فوقها نقطتان: اسم قلعة حصينة قرب جزيرة ابن عمر في شرق دجلة الموصل، على جبل الجوديّ. وهو الآن لصاحب الموصل، وتحتها دير الزعفران، وهي قلعة أيضاً، وكان أهل أردمشت قد عَصَوا على المعتضد بالله وتحصّنوا بها، حتى قصدها بنفسه ونزل عليها، فسلمها أهلها إليه فخّربها، وعاد راجعاً. وهي التي عرف الآن بكواشي، وليس لها كبير رستاق، إنّما لها ثلاث ضياع، فيقال: إن المعتضد لما افتتحها بعد أن أعيت أصحابه، وشاهد قلة دخلها، أمر بخرابها، وأنشد فيها:

إنَّ أبا الوَبْر لصعب المقتنص ... وهو إذا حُصِّلَ ريح في قفص

ثم أعاد بناءَها بعد أن خربها المعتضد ناصر الدولة أبو تغلب أحمد بن حمدان. وهي في عصرنا عامرة في مملكة صاحب الموصل، وهو بدر الدين لُولُو، مملوك نور الدين (أرسلان شاه) بن مسعود عز الدين بن قُطب الدين بن زنكي.

(معجم البلدان، شهاب الدين أبي عبدالله ياقوت بن عبدالله الحموي الرومي البغدادي (ت٦٢٦هـ)، تحقيق: فريد عبدالعزيز الجُندي، ص١٧٦، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٠م).

ثمّ إنَّ الإهداء الذي صدّر به كتابه **تجارب الأمم** يدل على مدى تبجيله لعضد الدولة حيث يقول:

«... مولانا الملك السيد الأجل، وليّ النعم...»(١).

وقد كان يرى فيه واحداً من:

«حصفاء الملوك الذين يخرجون من خزائنهم الأموال العظيمة جداً إلى أصحاب الأخبار(٢)، ولا يستكثرونها في جنب ما ينتفعون به من جهاتهم»(٣).

اهتمام مسكويه ـ في هذه الفترة ـ بعلم الطب

ربّما كان مسكويه قد أخذ يهتم في هذه الفترة بعلم الطب "Medical treatment" أو "Medicine"، فقد كان عضد الدولة يوكل أهمية بالغة لهذا العلم. وكان عضد الدولة لا يأكل إلاّ بوجود طبيب "physician" إلى جانبه. يقول مسكويه:

«ثم يسأل عن الطعام عند فراغه من ذلك، فإذا حضر الوقت الذي رسمه بالأكل فيه استدعاه فأصاب منه، وطبيب النوبة قائمٌ على رأسه وهو يسأله عن شيء من منافع الأغذية ومضارها، ثم يغسل يديه وينام»(٤).

وكان كثيراً من العلماء والحكماء والأطباء يلتقون في قصره. يقول مسكويه:

«وأُفرِد في دار عضد الدولة لأهل الخصوص والحكماء من الفلاسفة موضعٌ يقرب من مجلسه، وهو الحجرة التي يختصُ بها الحجّاب، فكانوا يجتمعون فيها للمفاوضة آمنين من السفهاء ورعاع العامة، وأقيمت لهم رسوم تصل إليهم وكرامات تتصل بهم، فعاشت هذه العلوم، وكانت مواتاً، وتراجع أهلها وكانوا أشتاتاً...»(٥).

وكانوا هؤلاء يشتغلون ويعلّمون في ذلك المشفى الشهير الذي أسسهُ عضد الدولة في بغداد عام ٣٦٨هـ. ويستفاد من كتاب «تجارب الأمم» بوضوح أن عضد الدولة كان يمدح مسكويه

---

(١) مقدمة تجارب الأمم لأبي علي مسكويه، ج ١، ص ١، حققه وقدم له: الدكتور أبو القاسم إمامي، طهران.

(٢) أصحاب الأخبار، أي: المخابرات أو الاستخبارات بلغتنا المعاصرة، وكما يفعله اليوم من الملوك والأمراء والرؤساء لضخ الأموال الطائلة إلى هذه الطبقة، أو الوزارة.

(٣) تجارب الأمم لمسكويه، ج ٢، ص ٣٧، باعتناء: هـ.ف آمدروز، القاهرة.

(٤) ذيل تجارب الأمم، أبي شجاع ظهير الدين الروذراوي، تحقيق هـ.ف آمدروز "Henry Frederick Amedroz"، ج ٣ ص ٤١، شركة التمدن الصناعية بمصر، القاهرة، ١٩١٦م.

(٥) تجارب الأمم لمسكويه، ج ٢، ص ٤٠٨، باعتناءهـ.ف آمدروز، القاهرة، ١٩١٥م.

بوصفه مستشاراً حكيماً صاحب أخلاق عالية، وقد كانت علاقة عضد الدولة بالطب سبباً لتأليف مسكويه كتابين بعنوان: **كتاب في الأدوية المفردة وكتاب في تركيب الباجات**، وقد نجح فيهما أيُّ نجاح، وقدّم وصفات طبيّة ممتازة تتعلّق بالأكل وفن الطبخ بشكل خاص[١]. وربمّا كان قد فعل للرد على طلب الجمهور العام المتزايد الذي قاده عضد الدولة في هذا الاتجاه. يضاف إلى ذلك أنّهُ كان مضطرّاً لضمان مكانة خاصة تليق به بين منافسيه وأقرانه. وكان هذا الطموح مفهوماً ومشروعاً من قبله لأنه كان قد أصبح معروفاً بأنه هو مؤلف كتاب **الشوامل**[٢].

وعندما تنظر إلى الصورة التي قدمها لنا مسكويه عن ابن العميد وعضد الدولة نجد أنها أقرب إلى الصورة الكلاسيكية ـ للحاكم الفيلسوف ـ منها إلى الصورة الدينية للإمام الذي يستمد هَدْيَه واستقامته وقوته من الإخلاص الشديد والصارم لسنّة النبي. وهذا يعني نوع سن العَلْمَنة "secular" للفكر السياسي في الإسلام. فلم تعد المشروعية العليا مرتبطة بالقداسة الدينية. إن الصورتين الشخصيتين اللتين قدمهما لنا مسكويه عن هذين الرجلين الكبرين قد أكدتا من قبل مصادر أخرى ومؤلفين آخرين، حيث يمكن أن نستنتج من سيرة هذين الرجلين بأن العمل السياسي أو قل السياسة كانت تميل في ذلك الوقت إلى اختزال الدين إلى مجرد وظيفة أخلاقية وبراغماتية "pragmatism" وبهذا المعنى يمكننا التحدث عن وجود نوع من العلمنة في ذلك العصر العقلاني والفلسفي[٣].

أدب عضد الدولة

من أخبار عضد الدولة أنه كان محبّاً للعلوم وأهلها، مقرباً لهم، محسناً إليهم، وكان يجلس

---

(١) انظر: إخبار العلماء بأخبار الحكماء (تاريخ الحكماء)، علي بن يوسف القفطي، ص ٣٣١ ـ ٣٣٢، تحقيق: .DR "Julius Lippert"، مكتبة المثنى، بغداد، ١٩٠٣م، طبعة مصوّرة عن طبعة (LEIPZIG)

(٢) انظر: نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ص ١٧١، وللمزيد حول دراسة وتحليل كتاب: الهوامل والشوامل راجع كتاب: معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، محمد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ص ٩٧ ـ ١٥٥، دار الساقي، لندن ـ بيروت، ٢٠٠١م.

(٣) انظر: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ص٣١٣ و٣١٦، دار الساقي، لندن ـ بيروت، ١٩٩٧م.
النزعة أو المذهب البراغماتيّ (أو الذّرائعي) "Pragmatism" هو مذهب تجريبيّ يتخذ القيمة العمليّة، أي النجاح معياراً للحقيقة. ويحدّد قيمة الصّدق بفائدته العمليّة.

معهم يعارضهم في المسائل، فقصده العلماء من كل بلد، وصنّفوا له الكتب منها: الإيضاح في النحو، والحجة في القراءات السبع، والملكي في الطب، والتاجي في التاريخ، وكتاب مسكويه تجارب الأمم في التاريخ، إلى غير ذلك[1].

ففي الوقت الذي كان يفخر فيه بمجالسة كبار عصره من العلماء والأدباء والنحاة.. فإنه كان في الوقت نفسه يقدم جديداً، يخرج فيه من التلمذة إلى الأستذة، ففي مجلس من مجالسه، وقد حضره بعض الأدباء، ومنهم الأديب الكبير أبو بكر الخوارزمي، تفتقت القرائح عن ارتجال أوصاف وتشبيهات يخص بها الشعراء ألوان الطعام والشراب وآلاتها... يذكر الثعالبي هذا المجلس فيقول:

حدثني أبو بكر الخوارزمي... فبينا هو ذات يوم معه على المائدة ينشد كعادته، إذ قدّمت بهطة[2]، فنظر عضد الدولة كالآمر إياه بأن يصفها، فأرتج عليه، وغلبه سكوت معه خجل، فارتجل عضد الدولة، فقال:

بَهطَةٌ تَعجزُ عن وَصفها ... يا مُدّعي الأوصَاف بالزّورِ
كَأنها في اللِّجام مَجلوّةٌ ... لآلِئٌ في مَاءِ كَافورِ[3]

يذكر الثعالبي مقطوعة أخرى لعضد الدولة في وصف الخمرة ومجالسها. يقول:

ويذكر في مكان آخر:

طربتُ إلى الصبوحِ مع الصباح ... وَشَرْبِ الرّاحِ والغررِ المِلاحِ
وكانَ الثلجُ كالكافورِ نثراً ... ونار عند نارنج وراحِ[4]
ليس شرب الكأسِ إلاّ في المطر ... وَغِناء مِن جوارٍ في السَّحَر
غانياتٍ سالباتٍ للنهى ... نَاغماتٍ في تَضاعيفِ الوتَر
مبرزاتِ الكأسَ من مطلِعِها ... ساقيات الرّاح مَنْ فاقَ البشرْ
سهّلَ الله له بغيته ... في ملوك الأرض ما دار القمرْ

---

(١) انظر: الكامل في التاريخ، عز الدين الجزري «ابن الأثير»، ج٧، ص١٠٤، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٦٧م.

(٢) البهطة: الأرز المطبوخ باللبن والسمن.

(٣) يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، أبي منصور الثعالبي، ج٢، ص٢١٧، تحقيق: محمد محي الدين عبدالحميد، دار الفكر، بيروت.

(٤) يتيمة الدهر للثعالبي، ج٢، ص٢١٨، تحقيق: محمد محي الدين عبدالحميد (مصدر سابق).

وأراه الـــــخــــيــــرَ فـــــي أولاده   لـيُـســاسَ الـمـلـك مـنـه بـالـغـرز[1]

مقطعات شعر عضد الدولة غير قليلة، تذكر كتب الأدب بعضاً منها، ولعلَّ أكثرها ما ذكره مصنفو عصره مثل: أبو منصور الثعالبي، أبو علي التنوخي، أبو حيان التوحيدي وأبو علي مسكويه، وهي ليست قصائد، وإنّما أبيات تأتي على سبيل الظرف والمنادمة ومجالس الأنس والأدب، ولا تجعل من صاحبها شاعراً فعلاً، وإن كانت فيها بعض الصور الطريفة، والتشبيهات الجميلة، والإيقاعات العذبة، فهي ولا شك تصدر عن طبع وموهبة وذوق ودراية، ويمكن أن تجعله في عداد أدباء عصره وإن كان بعض معاصريه كالصاحب والثعالبي أسرف في مدحها، فهذا يرتبط بأسباب الملك وعزّته[2].

وفاة عضد الدولة والمرحلة الانتقالية في حياة مسكويه

يبدو أن أيام مسكويه في بلاط عضد الدولة كانت من أبهى أيامه وأحسنها، فقد كان معجباً شديد الإعجاب به، وقد أهداه كتابه **تجارب الأمم** وقد صدّر الكتاب بكلام جليل جميل في الإهداء، ولعل مؤلفات مسكويه هي أهم مصدر في تاريخ بلاط عضد الدولة، وتدل هذه المؤلفات على إعجاب مسكويه بعضد الدولة، وتقديره لحسن سياسته، وبراعة تدبيره من جهة، كما تدل من جهة ثانية على بعض مظاهر الحياة العامة في ذلك الزمن، حين صلحت أمور البلاد والعباد، وهدأت الفتن بين المذاهب والأقوام، وتحوّل الخراب إلى عمران، والظلم إلى عدل، وصارت بغداد في زمنه ملتقى الوفاق والوئام، والعلم والهدوء، والأمن والسلام، ومن المفيد أن تقرأ ما ذكره مسكويه تأكيداً من جهة، وبياناً لأثر الاستقرار والحرية والعدل والطمأنينة في تقدم الشعوب، وفي تطورها نحو تجاوز معوقات البناء والمتعة[3].

يقول مسكويه:

«فامتلأت الخرابات بالزهر والخضرة والعمارة بعد أن كانت مأوى الكلاب، ومطارح الجيف والأقذار... وكذلك جرى أمر الجسر ببغداد، فإنّهُ كان لا يجتاز عليه إلاّ المخاطر بنفسه، لا سيما الراكب لشدة ضيقه وضعفه، وتزاحم الناس عليه، فاختيرت

(١) المصدر نفسه، ج٢، ص٢١٨.

(٢) انظر: الأدب العربي في بلاط عضد الدولة البويهي، عبداللطيف عمران، ص٣٠، دمشق، ٢٠٠٢م.

(٣) انظر: الأدب العربي في بلاط عضد الدولة البويهي، الدكتور عبد اللطيف عمران، ص ١٥٣ ـ ١٥٤.

له السفن الكبار المتقنة، وعرّض حتى صار كالشوارع الفسيحة... وأمضت للرعية الرسوم الصحيحة، وحذفت عنها الزيادات والتأويلات، ووقف على مظالم المتظلمين... واشترك الناس في الزيادات والمصلّيات بعد عداوات كانت تنشأ بينهم إلى أن يتلاعنوا، وتواثقوا... و بسطت رسوم للفقراء والفقهاء، والمفسرين، والمتكلمين، والمحدثين، والنسّابين، والشعراء، والنحويين، والعروضيين، والأطباء، والمنجمين، والحسّاب، والمهندسين...»[١].

وفي سنة ٣٧٢هـ، يفارق عضد الدولة الحياة وفضل مسكويه انتشر بين الناس عامتهم وخاصتهم، فيبقى في بغداد في كنف أولاد عضد الدولة من بعده.

قد بلغت العلاقة الحميمة جداً ما بين عضد الدولة ومسكويه مبلغاً عالياً أدّت وفاة عضد الدولة عقبها إلى حدوث تحوّل عظيم في حياة مسكويه، لقد كانت وفاته منعطفاً حقيقياً بكل ما للكلمةِ من معنى. وكانت تجربته في العمل السياسي لحوالي ثلاثين عاماً سبباً لاعتزاله السياسة وإلى الأبد[٢].

طب الأرواح

وبعد موت عضد الدولة، راح يدخل ـ مسكويه ـ مرحلة جديدة من حياته، مختلفة عن المرحلة السابقة، فالطب، كالكيمياء، لم يمثل في حياته إلاّ إغراءً مؤقتاً، وعلى الرغم من أنه مفيد ومطلوب من قبل الملوك والأغنياء، إلاّ أنّه لا يتجاوز كونه في شفاء الأجسام.

وأمّا طب الأرواح، فهو أعلى وأشرف مرتبة بكثير، لأنّه يهتم بتطهير الرّوح وصحتها وبراءتها. والروح هي الجوهر الخاص الذي يرتفع بالإنسان إلى مرتبة الملائكة، وبالتالي فلا يمكن مقارنة الجسد الفاني بها[٣].

وهكذا بعد أن وصل مسكويه إلى الذروة من خلال صحبته لعضد الدولة، لم يعد هناك

---

(١) تجارب الأمم، أبي علي مسكويه، ج ٢، ص ٤٠٥ ـ ٤٠٩ تحقيق: هـ.ف آمدروز "Henry Frederick Amedroz"، شركة التمدن الصناعية بمصر، القاهرة، ١٩١٥م.

(٢) انظر: الفكر السياسي لمسكويه الرازي، محسن مهاجرنيا، ترجمة: حيدر حب الله، ص٤٠، دار الغدير، بيروت، ٢٠٠٤م.

(٣) انظر: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ص ١٧١ (مصدر سابق).

شيء يأسف عليه، ولم يعد يرغب في مواصلة مهنته أو ترقّيه في سلّم المراتب في هذا العالم، نقول ذلك وبخاصة أن عمره كان قد وصل إلى الخمسين، أصبح يرغب في تكريس نفسه للتهذيب والتعليم والتربية، وتثقيف الناس شفاهةً أم كتابة.

لذلك بقي في بغداد في ظل حكم صمصام الدولة (٣٧٢ ـ ٣٧٦هـ) ثم في ظل بهاء الدولة (٣٧٩ ـ ٤٠٣هـ).

ثم كان يظهر من حين لآخر في حلقة ابن سعدان[1]، وزير صمصام الدولة من عام (٣٧٣ ـ ٣٧٥هـ).

قد تخلى مسكويه عن حياة التشريفات، والألقاب، واكتفى بمسؤولية الرجل (المكتهل) أي: الرجل البالغ أو الناضج، يقول في كتابه «الهوامل والشوامل»:

«وأيضاً فإن المكتهل، وذا السنّ الكثير التجربة ممن صحب الزمان، ولقي الرجال، وتصرّف في العلوم، مهيبٌ في النفوس، جليلٌ في الصدور، موقّرٌ في المجالس، مستشارٌ في النوائب، مرجوعٌ إليه في الرأي»[2].

فمسكويه إذن في أيام صمصام الدولة وأيضاً في أيام بهاء الدولة كانت حياته الخصبة تتلخص في اهتمامه بالفلسفة وفي قيامه بأمر خزائن الكتب وتأديته رسوم المنادمة[3].

وبعد أيام بهاء الدولة تضعف الدولة البويهيّة، ويضعف معها حال مسكويه، إذ بدأ يتجه صوب الثمانينات من العمر، كما بدأ بنظم أشعار يصدر فيها عن شكوى التقدم في السن، وتحسر على ما مضى من شباب وعز، وقد يكون في هذه الفترة من عمره ترك بغداد، ومالت نفسه إلى الهدوء والراحة والزهد، بعد أن ألّف في الحكمة والخلاق والتصوّف، ولم نعثر في

---

(١) أبو عبدالله الحسين بن أحمد بن سعدان، استوزره صمصام الدولة البويهي سنة ٣٧٣، وكان واسع الاطلاع، نبيه الذهن، له مشاركة في كثير من العلوم، وكان له منتدى يجمع كثيراً من العلماء والأدباء منهم: ابن زرعة، و مسكويه، وأبو الوفاء المهندس، وأبو سعد بهرام بن أردشير، والشاعر الحسين بن حجاج، وأبو عبيد الخطيب الكاتب وأبو حيان التوحيدي، قتل عام ٣٧٥هـ.
(انظر: أصداء المجتمع والعصر في أدب أبي حيان التوحيدي، نور الدين بن بلقاسم، ص٤٧ (هامش)، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والأعلام، طرابلس (ليبيا)، ١٩٨٤م).

(٢) الهوامل والشوامل، أبي علي مسكويه، ص ٧٩، تحقيق: أحمد أمين وأحمد صقر، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥١م.

(٣) «ابن» مسكويه ـ فلسفته الأخلاقية ومصادرها، عبدالعزيز عزّت، ص١١١، القاهرة، نقلاً عن كتاب: الإمتاع والمؤانسة، أبو حيان التوحيدي، ج١، ص١٣٦، القاهرة.

المصادر على ما يتصل بأخباره بعد وفاة بهاء الدولة سنة ٤٠٣هـ[١].

فقد أصبح مسكويه كهلاً ناضجاً كبيراً، ولم يعد يظهر في الحلقات العلمية، أو يمثل أمام وزير أو أمير إلاّ لكي يعطي رأيه في إحدى المسائل.

وصايا مسكويه الخالدة

وصية مسكويه التي تمثل مرحلة متميزة في حياته، ميزها بنفسه حين أخذ عليها عهوداً ومواثيق ألزمتها بتعاليم وسجايا صالحة، وفضائل سامية، إنها مُثل أخلاقية عُليا، نسقها ونظمها في خمسة عشر باباً تلزمه بالصدق، واتباع الحق، والخير، وجهاد النفس، وإنجاز الوعد، ومحبة الجميل، وقلة الثقة بالناس، والصمت والتعقل... إلخ.

وهذا النص ـ الوصية ـ نموذج للأدب الأخلاقي في تراثنا العربي، أو أدب الطباع، وقد انتشر هذا اللون من الأدب في ذلك العصر وامتزجت الصنعة الأدبية فيه بالفكر الأخلاقي الفلسفي، ويُعد التوحيدي ومسكويه أبرز أعلامه، وإن كنا نجد في مؤلفات ابن المقفع (١٤٣هـ) أساساً قديماً متميزاً لهذا النوع من الأدب الذي يقترن بالوضوح والجمال واليسر والطبع، والابتعاد على التكلف والزخرف والتصنع، فجلال المعنى وسموه مقترنان بسلاسة المبنى وبساطته.

يقول مسكويه هو يستخلص جميع تجاربه المليئة والمفعمة بالتجارب العملية والعلمية وهي أنفس ما في الخزانة العربية من رسائل التربية قائلاً:

بسم الله الرحمن الرحيم

هَذا ما عَاهَد عَلَيْهِ الله فلان بن فلان[٢]، وهو يَومئذٍ آمِنٌ في سِربهِ، مُعافىً في جِسْمِهِ، عِنْدَهُ قُوتُ يَومِهِ، لا تدعُوهُ إلى هذِهِ المُعَاهَدَةِ ضَرورَةُ نَفْسٍ وَلاَ بَدَنٍ ولا يُريدُ بِها مُراءَاةَ[٣] مخلُوقٍ، ولا اسْتِجلابَ مَنْفَعَةٍ، ولا دَفعَ مَضرّةٍ مِنهُمْ، عاهَدَهُ عَلى أنْ يُجاهِدَ نَفسهُ، وَيَتفقّدَ أمْرَهُ [ما استَطاعَ]، فَيَعِفَّ، وَيَشْجُعَ، وَيُحْكِمَ.

---

(١) انظر: الأدب العربي في بلاط عضد الدولة البويهي، الدكتور عبداللطيف عمران: ص ١٥٥ ـ ١٥٦.

(٢) في نسخة أخرى: هذا ما عاهد عليه أحمد بن محمد.

(٣) المراءاة: المداجاة والمصانعة.

وَعَلامةُ عِفَتِهِ: أنْ يَقتَصِدَ فِي مآرِبِ بَدَنِه، حَتَى لا يَحْمِلَهُ الشَّرهُ[1] عَلى ما يَضُرُّ جِسْمَهُ، أو يَهْتِكُ مُروءَتَهُ.

وعلامةُ شَجَاعتِهِ: أن يُحارِبَ دَواعِيَ نَفسِهِ الذَّمِيمَةَ[2]. حَتَى لا تَقْهَرَهُ[3] شهوةٌ قَبِيحَةٌ، وَلا غَضَبٌ فِي غَيْرِ مَوْضِعِهِ.

وعلامةُ حِكْمَتِهِ: أنْ يَسْتَبْصِرَ في اعْتِقاداتِهِ، حَتَى لا يَفُوتَهُ بقَدْرِ طاقتِهِ شَيْءٌ مِنَ العُلومِ والمعارِفِ الصَّالِحَةِ، لِيُصْلِحَ ـ [أولاد] ـ نفسَهُ[4] ويُهذِّبَها، وَيَحْصِلَ له مِنْ هذِهِ المُجاهَدَةِ ثَمرتُها، التي هِيَ العدالَةُ، وَعَلى أنْ يَتَمَسَّكَ بهذِهِ التَّذْكِرَةِ، وَيَجْتَهِدَ فِي القِيامِ بِها، وَالعَمَلِ بِمُوجِبِها، وَهِيَ خَمْسَةَ عَشَرَ باباً:

١ ـ إِيْثارُ الخيرِ عَلَى الشّرِّ فِي الأَفعالِ، وَالحقِّ عَلَى الباطِلِ فِي الاعْتِقاداتِ، والصِّدقِ على الكذِبِ فِي الأَقوالِ[5].

٢ ـ ذِكْرُ السّعادَةِ، وأنَّ تَحصِيلَها يَكُونُ باخْتِيار دَائِماً[6].

٣ ـ كَثْرَةِ الجِهَادِ الدّائِم لأَجْلِ الحَرْبِ الدّائِم بَينَ المرءِ ونَفْسِهِ.

٤ـ التَّمَسُّكِ بالشّريعَةِ، وَلُزُومُ وَظائِفِها.

٥ ـ حِفْظُ المَواعِيدِ حَتَى يُنْجِزَها. وَأَوّلُ ذَلِكَ ما بَيْنِي وَبَيْنَ الله جَلَّ وعزَّ.

٦ ـ قِلّةُ الثِّقَةِ بِالناسِ بِتَرْكِ الاسْتِرسالِ[7].

٧ ـ محبّةُ الجَمِيلِ، لأنَّهُ جَمِيلٌ لاَ لغيرِ ذلكَ[8].

٨ ـ الصَّمْتُ في أوقاتِ حَرَكاتِ النّفسِ لِلْكَلاَم، حَتَى يُسْتَشَارَ فِيهِ الْعَقْلُ.

---

(١) في نسخة أخرى: السرف.

(٢) الدواعي الذميمة: الأسباب المذمومة والمعابة.

(٣) قهرته الشهوة: غلبته وطغت عليه.

(٤) أولاد النفس: كناية عن الأماني والآمال، وفي رواية: أولاً، وهي لا تستقيم في السياق.

(٥) في نسخة أخرى: إيثار الحق على الباطل في الاعتقادات والصدق على الكذب في الأقوال، والخير على الشر في الأفعال.

(٦) لا توجد هذه العبارة في «معجم الأدباء» لياقوت الحموي.

(٧) الاسترسال: يقال استرسل الشيء سلس، والمقصود هنا الاسترسال بمعنى التمهل.

(٨) كما ورد في المأثور: «إنَّ الله جميلٌ، ويُحِبُّ الجمال».

٩ ـ حِفظُ الحالِ الّتي تَحْصُلُ في شَيء حَتى تَصِيرَ مَلَكةً ولا تَفْسُدَ بِالاستِرْسالِ.

١٠ ـ الإقدامُ عَلى كُلِّ مَا كَانَ صَوَاباً.

١١ ـ الإشفَاقُ عَلى الزمانِ الّذي هُوَ العُمْرُ لِيُسْتَعْمَلَ فِي المُهِمّ دُونَ غيره.

١٢ ـ تَرْكُ الخَوفِ مِنَ الموتِ وَالفقرِ بِعَمَلِ[1] مَا يَنْبَغي، وَتَرْكُ الدنيّة[2]، وتركُ الإكْتِراثِ لأقوالِ أهلِ الشَّرّ والحَسَدِ لِئَلاّ يَشْتَغِلَ بِمُقاتَلَتِهِمْ، وتركُ الإنفعالِ لَهُمْ.

١٣ ـ حُسْنُ احتمالِ الغِنَى والفَقْرِ، والكرامَةِ والهَوانِ بِجهَةٍ وَجِهَةٍ.

١٤ ـ ذِكرُ المَرَضِ وَقْتَ الصِّحَّةِ، وَالْهمّ وَقْتَ السُّرُورِ، والرِّضا عِنْدَ الغَضَبِ، لِيَقلَّ الطَّغْيُ والبغْيُ، وَقُوَّةُ الأمَلِ وحُسنُ الرّجَاءِ.

١٥ ـ الثِّقَةُ بالله عزّ وَجَلّ، وَصَرْفُ جَميعِ البالِ إليهِ[3].

فإذا يسَّر الله تعالى إصلاحَ نَفْسِهِ بِمَا جاهَدَ عَليه تفَرّغَ بَعْدَ ذَلِكَ إلى إصْلاَحِ غَيْرِهِ. وَعلامة ذَلِكَ أنّهُ لا يَبْخَلُ على أحد بِنَصحية، وَلا يمنعُ أحداً رُتبةً يَسْتَحِقّها، ولا يَسْتَبِدُّ دُونَ الأخْيارِ بما يَتّسِعَ لَهُ، فإذا أكْمَلَ الله لَهُ ذَلِكَ، وَرَفَعَ عَنْهُ العَوائِقَ والمَوانِعَ، وَبلّغَهُ مَا فِي نَفْسِه مِن هٰذِه الفَضائل، لِيَصير بِها مِن أولِيائِهِ الفائِزينَ، وَأنْصارِهِ الغالِبينَ، وَعِبادِهِ الآمِنينَ، الّذينَ لا خَوْفٌ عَلَيهِمْ وَلا هُم يَحزنَونَ. فَقَد اسْتَجابَ لَهُ بِحَمْدِهِ إلى كلّ ما دَعاه بِهِ وَوَثِق بَعْدَ ذَلِكَ مِن جَانِبِهِ إلى كُلّ ما وكله الى جُوده مِن إعطائِهِ ما لا يُحْسِن أن يَرْغَبَ فِيه، وإعاذَتِهِ مِمّا لا يُحسِنُ أنْ يُسْتَعيذَ مِنهُ، وَهُوَ حَسْبُه وعليه تَوكّلَهُ، وَلاَ قُوّةَ إلاّ بِهِ[4].

هذه هي وصية مسكويه، وهي من أمتع الوصايا التي تجمع إلى صحة الوجدان "Consciousness" صحة العقل "Reason" ونقاء البدن. صاغها مسكويه بروحه المؤمنة وحسه

---

(١) في نسخة أخرى: لعلم.

(٢) في نسخة أخرى: التواني.

(٣) انظر: معجم الأدباء، ياقوت الحموي، ج ٥، ص ١٧، تحقيق: مرجوليوت "David Samuel Margoliouth" القاهرة، ١٩٠٧م. وكذلك انظر: معجم الأدباء للحموي، تحقيق: الدكتور إحسان عباس، ج٢، ص ٤٩٨ ـ ٤٩٩، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٣م.

(٤) انظر: المقابسات، أبو حيّان التوحيدي، ص ٣٢٣ ـ ٣٢٦، (المقابسة رقم: ٩٤) نشر و تحقيق: حسن السندوبي، المطبعة الرحمانية بمصر، القاهرة، ١٩٢٨م.
(ونلاحظ أن ياقوت الحموي، لم يذكر هذا المقطع من الوصية في كتابه: معجم الأدباء).

الفلسفي وأسلوبه العربي النقي، بحيث يمكن أن تصلح دستوراً يحتذى كل طارق لباب الفلسفة قبل أن يلج باحتها[1].

إنّ هذا النص يطرح مسائل عديدة ومهمّة، وذلك لأنَّ الحقيقة التي ينطلق منها، أو ينتسب إليها تستمد قوتها من ثلاثة مستويات:

I ـ مستوى ديني "Religious Level".

II ـ مستوى فلسفي وعقلائي "Phylosophic and Raisonable Level".

III ـ مستوى وجودي "Existential Level".

كيف تتواصل هذه المستويات الثلاثة فيما بينها وتشكل حقيقة واحدة كلية، أو متصوّرة على أساس أنها الحقيقة الكلية؟ ما هو سبب اتخاذ هذا القرار ـ قرار العهد ـ من قبل مسكويه؟ ما هو نصيب المزاج الشخصي في اتخاذ القرار، وما هو حجم الدور الذي لعبه الوسط الاجتماعي في ذلك، وما هو تأثير التراث الفكري الذي كان سائداً آنذاك؟

هذه الوثيقة المهمة ـ الوصية ـ تدفعنا إلى الاهتمام بجانبين أساسيين من جوانب سيرته الذاتية بعد التحول الكبير الذي طرأ عليه: أي بعد أن اتخذ على نفسه هذا العهد.

فأولاً: ينبغي أن نعرف إلى أي حد التزم المؤلف فعلياً بكل بنود العهد الذي أخذه على نفسه أمام الله والبشر.

ثانياً: أي نوع من أنواع الإسلام "Islam" كان يمارس حقاً (ما هو إسلامه بالضبط؟) هل هو إسلام العامة "Traditionalist" أم الخاصة "Modernist" أم التعدديّة "plularism"؟

هل كان يمارس الطقوس "Rites" أم لا؟ أم...

في الواقع إن تطور أعمال مسكويه ومؤلفاته يدل على أنّه قد:

اهتمّ فعلا بإصلاح الآخرين. عن طريق تعاليمه الكتابية والشفهية. فقد أصدر كتابين أساسيين في هذا الاتجاه، بعد أن التزم بذلك العهد الشهير. هذان الكتابان هما:

١ ـ تهذيب الأخلاق

---

(١) انظر: معالم الحضارة الإسلامية، الدكتور مصطفى الشكعة، ص٢٠٥، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٧٨م.

٢ ـ الحكمة الخالدة[١].

هذه الكتب كانت شائعة في كل الأيادي ومتدارسة تحت إشراف المؤلف في الأيام التي يعطي فيها دروسه، ونلاحظ أن الهم التربوي مهيمن على كتاب **تهذيب الأخلاق** مما يدل على أن المؤلف يريد بالفعل أن يصلح الناس، أو أنْ يؤثر عليهم.

وهناك وصية أخرى لمسكويه، ذكرها في كتابه: الحكمة الخالدة، وهي تتضمن عدة نصائح أخلاقية وفلسفية وروحية، يقول في بدايتها:

«يا طالب الحكمة! طهّر لها قلبك، وفرّغ لها لبّك، واجمع إلى النظر فيها همتك. فإنَّ الحكمة أعظم المواهب التي وهبها الله لعباده، وأفضل الكرامة التي أكرم الله بها أولياءه، وهي المال الذي مَن أحرزه استغنى به، ومن عدمه لم يغنه شيء سواه، والصاحب الذي من صحبه في عمره لم يستوحش معه، ومن فارقه لم يسكن إلى أحد بعده. هي للقلوب كالقطر للبنان، ومن العقول بمنزلة الضياء من الأبصار... إلخ»[٢].

مسكويه وابن سينا في بلاط خوارزم شاه

كان مسكويه معاصراً لابن سينا، وكان مسكويه مهتّماً بدراسة الأخلاق إلى جانب الطب واللغة والتاريخ. وابن سينا يستعلي عليه ويعيره بجهله في الرياضيات[٣].

هناك حكاية ذكرها البيهقي في تاريخه ونقلها عنه القفطي والإشكوري، بشكل أكثر توسعاً وهي تؤكد هذا الموقف والإتجاه العملي في الأخلاق.

يقال: دخل ابن سينا بحضور مجموعة من الأطباء ـ وهو إذ ذاك في ريعان شبابه ـ على مسكويه العجوز والتلاميذ من حوله ورمى إليه جوزة وقال: بيّن مساحة هذه الجوزة بالشعيرات؟! وعندئذ ردّ عليه مسكويه، وهو يلوّح بيده بكتاب الأخلاق وقال له:

---

(١) انظر: نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ص ١٧٩ ـ ١٨١، دار الساقي.

(٢) للمزيد راجع: الحكمة الخالدة، (جاويدان خرد) أبي علي مسكويه، تحقيق و تقديم: عبدالرحمن بدوي، ص ٢٨٥ ـ ٢٩٢، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٢م.

(٣) دراسات في فلسفة التربية، محمد جلّوب فرحان، ص١٩٠، وزراة التعليم العالي والبحث العلمي جامعة الموصل (العراق).

من الأفضل ـ يا ابن سينا ـ أن تبتدىء بتهذيب نفسك قبل أن تطرح مثل هذه الأسئلة[١].

وفي إحدى مباحث ابن سينا يقول:

«فهذا قدر ما أمكنني أن أقوله في كل مسألة في مجلس واحد قاصداً للإيجاز والتعمية أيضاً. مكافاة سوء الأدب، وكل مسألة في نفسها بحيث يمكن أن يتكلم فيها بكلام شافٍ يشتمل على أوراق عديدة، ولكن ذلك إذا جردت المسألة وأفردت وطُلب جوابها بمهلة، وطُلب بحسن أدب. فإنّهُ قبيحٌ بي أن أجرى مجرى مسكويه والكرماني وهولاء»[٢].

وقال القفطي:

«وقال أبو علي بن سينا في بعض كتبه»، وقد ذكر مسألة فقال: فهذه المسألة حاضرتُ بها أبا علي «بن» مسكويه فاستعادها كرات وكان عسر الفهم فتركته ولم يفهمها على الوجه. هذا معنى ما قاله ابن سينا لأنني كتبتُ الحكاية من حفظي[٣].

إذا ما أخذنا بعين الاعتبار النضج المبكر لابن سينا على عادة العباقرة، واعتبرنا أنَّ هذهِ الحكايات صحيحة، فنحنُ نعتقد أنها قد جرت بين عامي (٣٩٠ ـ ٣٩٥هـ) كحد أدنى.

ونعلم أيضاً بأن ابن سينا كان موجوداً حتى عام ٣٩٨هـ في الجرجانية[٤]، في بلاط خوارزم

---

(١) استشهد بذلك الدكتور عبد العزيز عزّت في كتابه: «ابن» مسكويه ـ فلسفته الأخلاقية ومصادرها، ص ١١١، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، ١٩٤٦م. وفي هذا السياق يقول الدكتور جميل صليبا: «ذكروا أنه ـ ابن سينا ـ دخل مرة على مسكويه والتلاميذ حوله، فرمى إليه بجوزة وقال له: بيّن مساحة هذه الجوزة بالشعيرات، فرفع مسكويه أوراقاً في الأخلاق، ورماها إلى ابن سينا وقال له: أما أنت فأصلح أخلاقك أولاً حتى أستخرج مساحة الجوزة».

(انظر: تاريخ الفلسفة العربية، الدكتور جميل صليبا، الشركة العالمية لكتاب، بيروت، ١٩٩٥م. وكذلك انظر: محبوب القلوب (المقالة الثانية) قطب الدين محمد اللاّهيجي الإشكوري، ص٣٨٧، تحقيق: حامد صدقي وإبراهيم الديباجي، طهران، ١٤٢٤هـ).

(٢) المباحثات، أبو علي حسين بن عبدالله بن سينا، ص٧٤، تحقيق و تعليق: محسن بيدارفر، منشورات بيدار، قم، ١٤١٣هـ.

(٣) إخبار العلماء بأخبار الحكماء، الوزير جمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف القفطي، ص٢٤٨، تعليق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٥م.

(٤) **جرجان:** بلدة معروفة يُعبّر عنها بـ «إسترآباد» أيضاً كما قاله صاحب مجالس المؤمنين القاضي الشهيد التستري المقتول. وفي كتاب روضات الجنات عن تلخيص الآثار أنّها مدينة عظيمة مشهورة بقرب طبرستان، بناها يزيد بن المهلّب بن أبي صفرة، وهي أقل ندى ومطراً من طبرستان، يجري بينها نهر تجري فيها السفن. ومدينة جرجان القائمة اليوم هي غير جرجان القديمة التي يحلو للبعض تسميتها بـ «كركان»... لأن لم يبق من تلك القديمة سوى الأطلال التي تحكي عمّا أصابها من دمار وخراب بفعل هجمات الأعداء.
=

شاه أبو الحسن علي بن مأمون. وبحسب ما ينقل محسن الأمين العاملي في كتابه أعيان الشيعة نقلاً عن رسالة مواليد العلماء، فإنّ مسكويه كان قد وجد في بلاط خوارزم[١] شاهًا مع مجموعة من الأطباء من بينهم ابن سينا، وابن الخمّار[٢]، وأبو ريحان البيروني، وأبو نصر العراقي، وأبو سهل المسيحي.

هناك كان يعمل مسكويه كغيره من رفاقه، أي يمارس الطب ويمارس أيضاً تدريس الفلسفة في مجالس الإملاء العامة[٣].

والواقع أن فريق الأطباء هذا كان موجوداً في بلاط الحكام الجدد لخوارزم. وبعد مقتل المأمون الثاني عام ٤٠٧هـ اقتيدوا إلى غزنة[٤] من قبل محمود الغزنوي[٥].

= (انظر: الكنى والألقاب، عباس القمي، ج ٢، ص ١٤٤، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٢٥هـ وكذلك انظر: روضات الجنات، محمد باقر الخوانساري، ج ٥، ص ٩٠ ـ ٩١، مطبعة إسماعيليان، طهران، ١٣٩٠هـ، وكذلك انظر: دائرة المعارف الإسلامية الشيعيّة، حسن الأمين، ج ١٠، ص ٢٨١ ـ ٢٨٦، دار التعارف، بيروت، ٢٠٠٢م).

(١) قال ياقوت الحموي «خوارزم أوله بين الضمة والفتحة، والألف مسترقة مختلسة، ليست بألف صحيحة، هكذا يتلفظون به».
(معجم البلدان، ياقوت الحموي، ج ٣، ص ٤٧٤، مطبعة السعادة بمصر، ١٣٢٤هـ).
أصبح إقليم خوارزم بعد الفتح الإسلامي من أمّهات الأقاليم الإسلامية، وهو يقع على حافتي نهر جيحون في جهة الجنوب، والشرق عن بحيرة خوارزم، وهي بحيرة كبيرة في آسيا الوسطى، ويصب فيها أهم نهرين في جمهورية تركمنستان، وهما نهرا جيحون وسيحون. والجغرافيون المسلمون متفقون في تحديدهم لهذا الإقليم، إذا ذكروا أن حدوده من الشرق بلاد ما وراء النهر، ومن الغرب بلاد الترك الغُزّيّة، ومن الشمال بلاد الترك أيضاً، ومن الجنوب خراسان.

(٢) ابن الخمار، أبو الخير، الحسن بن سوار بابا بن بهرام، فيلسوف نصراني أيضاً، له مقالات ومصنفات، نقل من السريانية إلى العربية بعض كتب أرسطو. لم يُذكر تاريخ وفاته.
(أنظر: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ابن أبي أُصيبعة، ص ٤٢٨، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٦٥م).

(٣) «ابن» مسكويه ـ فلسفته الأخلاقية ومصادرها، عبدالعزيز عزّت، ص١١١، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، القاهرة، ١٩٤٦م.

(٤) غزنة: "Ghazni"
على طريق كابول ـ قندهار، وعلى مسافة ١٣٥ كيلومتراً جنوب غرب كابول، تقع مدينة صغيرة تسمى (غزنة)، طبقت شهرتها الآفاق. وقال بعضهم إنّ غزنة أو غزني تعني الخزانة، كما ورد في نصوص (ياني). وغزنة مدينة ومركز تجاري في الجزء الشرقي من وسط أفغانستان، يرقى تاريخها في أغلب الظن، إلى القرن السابع للميلاد على الأقل. كانت مركزاً منافساً لبغداد في عهد السلطان محمود الغزنوي.
(انظر: دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، حسن الأمين، ج ١٦، ص ٢٢٠ ـ ٢٢٥، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ٢٠٠٢م).

(٥) الغزنويون: "Ghaznavids". =

إذن فمن الممكن أن يكون مسكويه قد أقام لفترة قصيرة في الجرجانية بعد أن جذبه إلى هناك زميله في العلم أو ربّما صديقه: ابن الخمّار. ولكن، وبحسب رأي الثعالبي، فإنّهُ كان أيضاً في خدمة بهاء الدولة الذي دام حكمه من عام ٣٧٩ الى ٤٠٣هـ [١]. ولكي نوفق بين هذه المعلومات وبين ما قلناه سابقاً عن التحول الذي طرأ عليه، فإنه يمكن الاعتقاد بأنهم قد طلبوا خدمة مسكويه بصفته مستشاراً وأستاذاً في الأخلاق. وكانت هذه ـ الوظيفة ـ تناسبه حقاً، فهي تلبي رغبته في ترك كل الوظائف الرسمية، وفي إصلاح النفوس والأرواح معاً. ولكننا نعتقد أن مسكويه قد حظي بحماية قويّة بعد عام ٣٨٥هـ، ولولا ذلك لما تجرأ ونظم قصيدة هجائية ضد أبي العباس الضبي، صديق الصاحب بن عبّاد وخليفته في منصبه. والواقع أنه لا يمكن إقامة أي توافق بين هذه القصيدة الهجائية وبين المبادئ الأخلاقية العالية التي نصّ عليها في العهد، فيوجد هنا تناقض صارخ أو خرق للعهد «الوصية»[٢].

= سلالة إسلامية تركية حاكمة (٩٧٧ ـ ١١٨٦م) (٣٩٤ ـ ٦٠٣هـ) بسطت سلطانها على خراسان، وأفغانستان، والجزء الشمالي من الهند. أما السلطان محمود الغزنوي (٩٧١ ـ ١٠٣٠م). هو أعظم السلاطين الغزنويين، فتح كشمير والبنجاب وجزءاً من إيران، غزا الهند سبع عشرة مرّة (١٠٠١ ـ ١٠٢٦م) وكان أول من حمل راية الإسلام إلى قلب شبه القارة الهندية، عُرف برعايته للفن والأدب، وجعل من غزنة مركزاً ثقافياً منافساً لبغداد.
(انظر: موسوعة المورد، منير البعلبكي، ج ٦، ص ١٧٢، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨١م).

(١) انظر: تتمة يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، أبي منصور الثعالبي، ج ٥، ص ١١٥ ـ ١١٦، شرح وتحقيق، مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠م. وبما أنَّ الثعالبي كان أصغر سنّاً من مسكويه، فمن المحتمل ألاّ يكون قد انتبه إلى وجود مسكويه إلاّ في بلاط بهاء الدولة.
لكن صاحب تاريخ جرجان، حمزة بن يوسف بن إبراهيم السَّهميّ (ت ٤٢٧هـ) لم يتطرق لذكر مسكويه في كتابه أبداً، علماً أن الكتاب شمل ترجمة لعلماء جرجان والوافدين إليها.
(انظر إلى كتاب: تاريخ جرجان، حمزة بن يوسف بن إبراهيم السَّهميّ، تحت مراقبة: الدكتور محمّد عبد المعيد خان، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٨٧م).

(٢) انظر: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ص ١٨٢، دار الساقي، لندن ـ بيروت، ١٩٩٧م، كذلك انظر: دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، حسن الأمين، ج ٨، ص ٤٣٧، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ٢٠٠٢م.

مسكويه... الشعر والنثر والهجاء

I ـ الشعر

وبعد هذا يبرز تساؤل مهم يتصل بصلة مؤلفات مسكويه هذه بفنون الأدب، فهل كان مسكويه من الأدباء، أم هو من المصنفين والمؤلفين في مجالي الفلسفة الأخلاقية والتأريخ؟

فصفة الأديب يمكن أن يستحقها مسكويه إذا فهمنا الأدب بمعناه التقليدي في تراثنا، وهو الأخذ من كل علم بسبب، وقد تأصّل هذا الفهم منذ القرن الثاني الهجري، ونجده متألقاً في كتابات الجاحظ ومن يليه. إضافة إلى هذا فقد قدّم مسكويه نصوصاً جميلة في الأدب العربي شعراً ونثراً، ونجد لأسلوبه في مؤلفاته في التاريخ والفلسفة خصائص أدبية أيضاً[(١)].

يقول مسكويه في كتابه **الهوامل والشوامل** حول الشعر:

«فأما قول الشاعر: «والظلم من شيم النفوس» فمعنى شعري لا يحتمل من النقد إلاّ قدر ما يليق بصناعة الشعر. ولو حملنا معاني الشعر على تصحيح الفلسفة وتنقيح المنطق لقلّ سليمه، وانتهك حريمه، وكنّا مع ذلك ظالمين له بأكثر ممّا ظلم الشاعر النفوس التي زعم أنّ الظلم في خلقها»[(٢)].

هذا يعني أن مسكويه لا يأخذ الشعر "Verse" أو "Poetry" على محمل الجد، كما يفعل مع الفلسفة. والواقع أنه في ذات القصيدة الهجائية ضد أبي العبّاس، فإنّ مسكويه يعترف على سبيل الافتخار الشخصي بأن كتابة الشعر تشبه الحركة الآلية التي لا يمكن التحكم بها ما إن تندلع، فتأتيه القوافي منقادة إليه، بل تأتيه المعاني والألفاظ طواعية جاهزة في قالب النظم،

---

(١) انظر: الأدب العربي في بلاط عضد الدولة البويهي، الدكتور عبد اللطيف عمران، ص ١٥٩ ـ ١٦٠، دمشق، ٢٠٠٢م.

(٢) الهوامل والشوامل لأبي علي مسكويه، ص ٨٥، تحقيق: أحمد أمين وأحمد صقر، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥١م.

فيمارس هوايته في النظم دون عناء بل تنسب أبيات الشعر من ذهنه بسخاء و جمال وحكمة.

يقول:

إذا اضطجعتُ أتاني الشعرُ يقدحُ لي	من نارِه وأتاني الليل بالفحمِ
وصانع[1] الشعرِ لا يرضى سبيكته[2]	حتى يُفرّغها في قالب الحكم
يُصبُّ في مسمَعيه ما أُذيتَ له	كالقطر أفرغه الباني على الرَدمِ
إذا تورَّمَ غيظاً ضاقَ مَضرَطُهُ	حتى يُوَسّعَهُ الإطْرَاق لِلنَدَم
إني وَإنْ كُنتُ لا أرضَى الخنى[3] لفَمي	ولا أحطّ لقول فاحش هِمَمي
ليستريحَ إليّ القول أحوَجُهُ	حُرّ السكُوت الى التَرويح بالنَسمِ
إنّ القوافي كَفَتني نَظم أنفسها	فهُنّ ينظمن لي من كل منتظم
تدنو شَواردُها حتّى يغصّ لها	ذهني فأنفضها منه على قلمي
خُذها إليكَ أبا العباسِ جامعةً	شنغاءَ[4] توقدُ نار الهجرِ في علمِ
لَقَيتني بِوقارِ العِلم مُختشِماً	وَهَجتني فَالْقَ جَهلي غير محتشمِ[5]

وكنّا قد رأينا أنه ذكر في كتابه: تجارب الأمم، مدى قدرته على نظم الشعر على الخصوص الشعر التعليمي "Didactic poetry or verse" وسهولته ذلك بالنسبة له. وقد أكّد الثعالبي، بل وحتى التوحيدي الذي لا يرحمه عادة، على وجود هذه الموهبة لديه. فينبغي علينا أن نحكم على أشعاره من زاوية النظم الشعري فقط كما يدعونا هو نفسه إلى ذلك.

بمعنى آخر، ينبغي ألاّ ننسى بأنَّ الشاعر يتقمّص لغة شكلانية تهيمن عليها القوافي الكلاسيكية التي تفرض بدورها على الشاعر هذه الكلمة دون تلك، أو هذه الصياغة دون تلك، أو هذا التشبيه دون ذاك، وفي نهاية المطاف تفرض عليه طريقة اختيار الموضوعات الثانوية. بمعنى أنَّ الشاعر قد يستخدم كلمة لا يريدها، ولكن فقط من أجل مراعاة القافية.

(١) في نسخة أخرى: وصائغ.
(٢) في نسخة أخرى: سبيلته.
(٣) الخنى: الكلام الفاحش البلدي.
(٤) شنعاء: قبيحة فاضحة.
(٥) تتمة يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، أبي منصور الثعالبي، ج ٥، ص ١١٨ ـ ١١٩، تحقيق: مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠م.

II ـ النثر

النثر "Prose" ليس كالشعر كما يظهر في الأدب العربي، لكن المسألة تكمن في عادة ألفها مثقفو ذلك العصر ومؤلفوه وهي ضرورة ترصيع الحياة، وتزيين الكتب بفن النظم، فلا يستحق الرجل منزلة في مجالس السياسة، أو الأدب، أو التصنيف، أو المنادمة دون أن يمارس هذا الفن الجميل، ويحفظ غير قليل من مأثوره[(١)].

كان مسكويه صاحب مكانة اجتماعية سامية يراسله أفاضل أدباء زمانه ومفكروه، ويحرصون على رضاه ومدحه حيناً، ومساجلته ومداعبته حيناً آخر. ويبدو ذلك واضحاً في الرسائل المتبادلة بينه وبين بديع الزمان الهمذاني، والرسالة الصادرة من أبي بكر الخوارزمي إليه.

ومن جميل ما يؤكد هذا مراسلات بديعة جرت بين بديع الزمان الهمذاني ومسكويه في العتاب والصفاء والمودة بدأها البديع بنفي تهمة ذكر مسكويه بسوء، فكتب إليه رسالة فيها جميل النثر والشعر يعتذر فيها من شيء بلغ مسكويه عنه بعد مودة كانت بينهما، وجاء الجواب من مسكويه يوطد المودة، ويرسخ الوفاء والاحترام بينهما، وفيه نثرٌ جميل وشعر حسن، يقول ياقوت في معجمه:

وللبديع الهمذاني إلى أبي علي مسكويه يعتذر من شيء بلغه عنه بعد مودة كانت بينهما:

وَيا عِزُّ إنْ واشٍ وَشَى بِيَ عِندَكُمْ ... فَلا تُمهليه أن تقولي له مَهلا

كَما لَوْ وَشَى واشٍ بعزّةَ عِندَنا ... لَقُلنا تَزَحْزحْ لا قريباً وَلا سَهلا

بلغني ـ أطال الله بقاء الشيخ ـ أنَّ قضية كلبٍ وَافتْهُ بأحاديثَ لم يُعرهَا الحقُّ نوره، ولا والصدقُ ظهوره... وَلَوْ علم الشيخ عَدَدَ أبناء الحَدَد، وأولاد العِدَد[(٢)]، بهذا البلد، ممن ليس له همة إلاّ في شكاية أو حكاية أو سعاية أو نكاية... فليعلم الشيخ الفاضل أن في كبد الأعداء مني جمرة...

مَولاي إنْ عُدتَ وَلَمْ تَرضَ لي ... أن أشربَ البارِدَ لَمْ أشربِ

---

(١) انظر: الأدب العربي في بلاط عضد الدولة البويهي، عبداللطيف عمران، ص١٦١ ـ ١٦٢، دمشق.

(٢) الحدد: الحرام (وكأن قول العامة: أبناء الحرام شبيه بهذا) والعِدد: جمع عِدّة وهي الفترة التي تعتد فيها المرأة، فأولاد العدد هم الذين تحمل بهم أمهاتهم في تلك الفترة، فهم على ذلك أبناء زنىً.

امـــتـطِ خَـــدِّي وَانـــتَـعِـلْ نــاظِــرِي وَصِـــدْ بِــكَـفَّــي حُــمَـةَ الـعَـقْـرَبِ

فَـالـصَّـفْـوَ بَـعْـدَ الـكَـدَرِ الـمُـفْـتـرى كــالـصَّـحْـوِ بـعـد الـمَـطـرِ الـصـيِّـبِ

وَلعلَّ الشيخ أبا محمد يقوم من الاعتذار بما قعد عنه القلم والبيان، فنعم رائد الفضلِ هو، والسلام.

وجاء الجواب من أبي علي:

وإذا الــواشــي أتــى يَـسْـعـى لـهـا[1] نَــفَــخَ الــوَاشــي بِــمــا جَــاءَ يَــضِــرْ

فَهِمتُ خطابَ الشيخ الفاضل، الأديب البارع الذي لو قلت: إنَّهُ السحر الحلال، والعَذب الزلال. لنقصته حفظه، ولم أوفّه حقه، أمّا البلاغات[2] التي أوْمَأ إليها، فو الله ما أذنت لها، ولا أذنت فيها، وما أذهبني عن هذه الطريقة، وأبعدني عنها، وقد نزّه الله لساني عن الفحشاء، وسمعي عن الإصغاء، وما يتخذ العدو بينهما مجالاً، وأمّا الأبيات فقد تكلفت الجواب عنها، لا مساجلةً له، ولكن لأبلغ المجهود في قضاء حقه:

يَــا بَــارِعــاً فِــي الأدَبِ الــمُـجْـتَـنَـى مِــنْــهُ ضُــرُوبُ الــثَّـمَـرِ الـطَّـيِّـبِ

وَ قُــلْــتُ إنَّ الــبَــحْــرَ مُــسْــتَــغْــرِقٌ فِــي بَــحْـرِكَ الـفَـيَّـاضِ لَـمْ أكْـذِبِ

إذَا تَــبَــوَّأتَ مَــحَــلاً فَــمَــا نَــزَلْــتَ إلاَّ مَــنْـزِلَ الـكَـوْكَـبِ

أحْـمَـدَ تـنـي الـشُّـعْـرَ وَأعْـتَـبْـتَـنِـي[3] فِــيــهِ وَلَــمْ أذْمُــمْ وَلَــم أعْـتِـبِ

وَالــعُــذْرُ يَــمْــحُــو ذَنْــبَ فَــعَّــالِــهِ فَــكَــيْــفَ يَــمْـحُـوهُ وَلَـمْ يُـذْنِـبِ

أنَــا الّــذِي آتِــيــكَ مُــسْــتَــغْـفِـراً مِــنْ زلَّــةٍ لَــمْ تَــكُ مِــنْ مَــذْهَــبِــي

وَأنْـــتَ لا تَـــمْـــنَـــعُ مُـــسْـــتَـــوْهِـــبــاً مَــالاً فَــهَــبْ ذَنْــبــاً لِـمُـسْـتَـوْهِـبِ[4]

وسبب الاعتذار كما يبدو من الرسالة وقعية وسعاية قام بها بعض الناس بين البديع ومسكويه، والاعتذار من البديع يقوم على تفنيد الوقائع بحجة قوية ومنطق خلاب، فقد

---

(١) في تحقيق الدكتور إحسان عبّاس لكتاب: معجم الأدباء، ج٢، ص٤٩٦ ـ ٤٩٨، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٣م، جاءت عبارة: «يسعى بها».

(٢) يُريد ما أداه المبلغون من سعايات.

(٣) أي جعلت لي العتاب.

(٤) معجم الأدباء، ياقوت الحموي، ج٢، ص٤٩٨، تحقيق: الدكتور إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٩٣م.

استعان البديع على تسفيه الواشين وتكذيبهم بما فضح من أخلاقهم، ووصفهم بصفاتهم وسوءاتهم، ثم هو بعد ذلك يعترف لمسكويه بفضله ومعروفه ومكرماته مما كان له أجمل الأثر في النفس، وقد تكون العبارة البليغة في كثير من الأحيان ماحية للذنب وإن عظم، ناسخة للجرم وإن كبر[١].

لقد ابتعد مسكويه في نثره وفي شعره عن استخدام فنون البديع، وكانت البلاغة في أدبه مقترنة بالوضوح وبالطبع السمح، وهذا واضح في فكره وفي مؤلفاته، حيث البراعة في تقديم نتاج فكره بسهولة وبساطة دون حاجة إلى غريب الألفاظ أو محسّنات البديع، أو زخارف المفردات وما يتصل بهذا من سجع وجناس و...

فقد كان موهوباً وبارعاً في بث فكره وأدبه بين الناس بيُسر وجمال، فالنثر الأدبي عند مسكويه ـ كما لاحظنا في رسالته مثلاً إلى بديع الزمان الهمذاني ـ أيضاً يقوم على الطبع والبديهية والسهولة ويبتعد عن التكلف والصنعة والتعقيد، وهو يؤكد هذا في حوار له مع التوحيدي حين يناقش الفرق بين المعاني الشعرية (الأدبية) والمعاني الفلسفية[٢].

III ـ الهجاء

وهكذا ترى مسكويه يهجو "To satirize" وزير فخر الدولة الجديد (أي: الضبي) عندما سحب منه راتبه الشهري، أو قوته اليومي بحسب اللغة العربية الكلاسيكية، وكان هذا الراتب قد خُصص له من قبل وزير سابق، طبعاً يهجوه على طريق الغمز واللمز، والإيحاء غير المباشر، لنستمع إليه يقول:

ما كانَ أغنى أبا العَباسِ عن شَرَه	الى لُحوم سباع كُنَّ في الأجمِ
يَسترجعُ القُوت أمضاهُ سواه لنا	لؤماً ويَبْذلهُ للشاء والنَّعمِ
صَبرتُ حَولاً على مكروه نقمته	فليصبر الآن لي حَولاً على النَقمِ
سَيَعلَم الوغد إن لَمْ توْتَ فِطنته	من كثرةِ الهمّ أو من قلّة الفَهَمِ

---

(١) انظر: بديع الزمان الهمذاني رائد القصة العربية والمقالة الصحفية، الدكتور مصطفى الشكعه، ص١٠٧، مكتبة الخانجي الحديثة، القاهرة، ١٩٥٩م.

(٢) انظر في ذلك كتاب: الهوامل والشوامل (أسئلة التوحيدي + أجوبة مسكويه)، ص٨٥، تصحيح: أحمد أمين وأحمد صقر، القاهرة، ١٩٥١م.

إنــي لألــقــاهُ مِــمّــا أسْــتَــعِــدُّ لــهُ بــكــلِّ عــجــراء[1] لــكــن لَــيــس مِــن

إذا خَبطت بها عرض أمرءٍ لجَجَتْ[2] فـي سَمْعِـه يـده شـوقـاً إلـى الـصَّـمـمِ[3]

وختم القصيدة بقوله للضبي:

مـا زِلـتُ مُـذ كُـنـت سـلأحـاً كـمـرِ الـنّــ ـــازي[4] عـلـيـكَ وبـوّالاً عـلـى الـقـدمِ[5]

هجاء مسكويه للصاحب بن عبّاد

فالصاحب ـ على ما عُدَّ من فضائله ـ كان شديد الإعجاب بنفسه، يُحب الفخر وينتحل لنفسه الفضائل التي ربّما قصّر عنها[6]، وكلماتُه وأسجاعُه النّابية والقاسية التي جَبَه بها زُوّاره ومنتجعيه ومحدّثيه، ومقطّعاتُه الشعرية التي هجا فيها جمعاً من الفضلاءِ، فأفحش وأقذع، تدلّ جميعاً على جرأته وسلاطة لسانه، وعدم تقديره لواجبات الرياسة، وقد تجرع الصاحب نتيجة ذلك كله، فهجاه جمع من الناس في حياته، وبعد موته[7].

يذكر ياقوت في «معجم الأدباء» نقلاً عن التوحيدي:

«وكان ابن عباد ورد الرّيَّ سنة ثمان وخمسين (٣٥٨هـ) مع مؤيد الدولة، وحضر مجلسَ ابنِ العميد أبي الفضل وجرى بينه وبين مسكويه كلامٌ، ووقَعَ تجاذب، فقال مسكويه: فَدعني حتّى أتكلم، ليس هذا نَصَفة، إذا أردتَ أن لا أتكلم فدع على فمي مخدّة! فقال الصاحب: ـ أنا لا أدع على فمك مخدّة ـ بل أدع فمك على المخدّة، وطارت النادرة، ولصقت، وشاعت، وبقيت»[8].

لقد ألّف قصيدة في الهِجاء "lampoonery" أو "satire" ضد الصاحب بن عبّاد بعد موته، وإذا

---

(١) عجراء: العقدة في الخشبة أو في الجسد.

(٢) لجحت: علقت، وبرمت.

(٣) تتمة يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، أبي منصور الثعالبي، ج٥، ص: ١١٨، تحقيق مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠م.

(٤) النازي: الميّال إلى الفساد، ونزا، وثب.

(٥) تتمة اليتيمة (مصدر سابق)، ص: ١١٩.

(٦) انظر: معجم الأدباء، ياقوت الحموي، ج٢، ص٦٨٠، تحقيق: الدكتور إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت.

(٧) انظر: مقدمه محمد بن تاويت الطنجي على كتاب: أخلاق الوزيرين للتوحيدي، ص «ن» طبعة: المجمع العلمي العربي بدمشق، ١٩٦٥م.

(٨) معجم الأدباء، ياقوت الحموي، ج٢، ص٦٨٥، تحقيق: الدكتور إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت.

صحت نسبتها إليه فإنها تسيء إلى سمعته الأخلاقية كثيراً[1]، فهي تحتوي على ألفاظ مقذعة، وعبارات جنسية فاحشة، ـ إلى حد أن الثعالبي ينزّه يتيمته عن ذكر بعض شعر هذا الهجاء ـ لا يمكن أن يتفوه بها عاقل، نقول ذلك وبخاصة أنه نظمها بعد أن تجاوز الخامسة والستين من العمر، وبعد وفاة «الصاحب». وهذا لا يليق.

يروي الثعالبي: ومنها في هجاء الصاحب ـ بن عبّاد ـ بعد موته بزمان:

لا كَانَ إيـر[2] ابـنُ عَـبّـادَ وَغِـلْـمَـتـه	مَـا كـانَ أسـرعَـهُ فـي كُـلّ مـغـتـلـمِ
دَمى جبـيـنُ أبـي الـعـبـاس فَـهـو يَـرى	تَـقـبـيـر كُـلّ جـبـبـنِ واضـحِ بِـدَمِ
أحـفـاه بـالـقـلـمِ الـحـافـي وَعـلّـمـه	خِـلاف مـا عَـلّـم الـرّحـمـن بـالـقـلـم
د كَـانَ أهـوجَ رثّ الـعـقـلِ مُـقـتـحـمـاً	عـلـى الـذّنـبـات وقّـافـاً لـدى الـتُّـهـم
وَمَـنْ يَـدرْ مِـثـل عَـيـنـي طـيـشـه لـمـمـاً	لم يرض من فخذ الأحداثِ[3] باللّمم[4]
لأهْـديَـنّ لأفـواه الـرّواةِ لـه	لَـحْـمَـاً تـمـضـغـه الأفـواه عـن بـشـمِ[5]

كيف هذا الهجاء صدر من شخص كمسكويه؟!

---

(١) يقول الدكتور عبدالعزيز عزّت في كتابه: «ابن» مسكويه ـ فلسفته الأخلاقية ومصادرها، ص١٢٠. «نحنُ لا نشك في صحة هذه الرواية، ولكن هذه ا لغرابة تزول إذا اطلعنا على صفات الصاحب وما طبع عليه من سوء الخصال ولنذكر بعضاً منها كما يروي ذلك ياقوت وكان الصاحب مفتوناً بنفسه، لا يرضيه أن يعترف لغيره بفضل أو يوفق سواه إلى حق...».

(٢) يقال/ رجل مئيرٌ: نيّاك (تاج العروس للزبيدي، ج٣، ص٢٣، مادة (أير). كنّى العربُ بطول الأير عن كثرة الأولاد الذكور، والتالي عن اشتداد الظهر والعزّ. وفي حديث عليّ(رضي الله عنه): «من يطل اير أبيه ينتطق به» (النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير، ج١، ص٨٥، مادة (أير) معناه: أنّ من كثرت ذكور ولد أبيه شدّ بعضهم بعضاً، ومن كثُر إخوته اشتدّ ظهره بهم وعزّ. ومن هذا المعنى قال الشاعر من (طويل):

فَـلَـوْ شَـاءَ ربّـي كـانَ أيْـرَ أبـيـكُـمْ　　طـويـلاً كـأيـر الـحـارث بـنِ سَـدُوسِ

قيل: كان له أحد وعشرون ذكراً.

(القاموس الجنسي عند العرب، علي عبد الحليم حمزة، ص١٦ و ٢٨٧، رياض الريس، بيروت، ٢٠٠٢م).

(٣) فخذ الأحداث: أي أنّهُ يُعيّره بارتكاب الآثام مع الفتيان.

(٤) اللمم: اليسير من الذنب، كما جاء في القرآن: الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش إلا اللّمم... (سورة النجم، الآية: ٢٣).

(٥) عن بشم: عن تخمة وسام.

(أنظر: تتمة يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، أبي منصور الثعالبي، ج ٥، ص ١١٩، تحقيق: مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠م.

إثارة: ينبغي ألا نطلق أحكاماً أخلاقية على هذه اللغة «البذيئة» التي يستخدمها الأدب العربي بكل سهولة وطيبة خاطر، ومن الممكن أن يكون هذا الأسلوب شائعاً في ذلك الزمان.

يعلل الدكتور عبدالعزيز عزت قائلاً:

«وعليه فالهجاء الذي نجده أحياناً في شعر مسكويه لا يدل مطلقاً على تأصل إرادة الشرّ في نفسه، ولا يدل على تناقض في طبيعة الرجل كما يبدو للعاملي و كما يتهمه أبوحيان، وإنّما يرجع - في نظري - إلى حرصه على كبريائه وسمعته، لا إلى تكبره و ادعائه، والدليل على ذلك أنه كان يصبر على المكروه وإساءة الغير له مدة من الزمان، أي أنه كان يعطي خصمه فرصة للإعتذار، أو أن يغيّر رأيه السيء، فإن فعل كان كله التسامح كما حدث مع البديع، وإن لم يفعل وجه إليه الهجاء لا محبة في الهجاء، وإنما ليثبت أنّه ندّ لا يقل عن خصمه في الهجوم، فالهجاء في نظرة فضيلة ولا تقلل من قيمته الأخلاقية»[١].

ربّما وجدنا بعض الجواب عن هذا السؤال في قصيدته الطويلة التي أهداها إلى عميد الملك، والتي يشكو فيها من تقلبات الزمان أو الدهر، يقول:

قُلْ لِلْعَمِيدِ عَمِيدِ المُلْكِ والأدَبِ ... أسْعِدْ بِعِيدَيْكَ: عِيدِ الفُرسِ[٢] والعَرَبِ

هَذَا يُشِيرُ بِشُرْبِ ابنِ الغَمَامِ[٣] ضُحىً ... وَذا يُشِيرُ عَشِيّاً بابنةِ العِنَبِ[٤]

خَلائِقٌ خُيِّرتْ فِي كُلِّ صَالِحَةٍ ... فَلَوْ دَعَاها لِغَيْرِ الخَيرِ لَمْ تُجِبِ

أعدْنَ شَرْخَ شَبَابٍ[٥] لَسْتُ أذكُرُهُ ... بُعْداً وَرَدَّتْ عَليَّ العُمْرَ مِنْ كَثَبِ[٦]

فَطَابَ لِي هَرَمِي وَالموتُ يَلْحَظُنِي ... لَحْظَ المُرِيبِ وَلَوْ لا أنْتَ[٧] لَمْ يَطِبِ

فإنْ تَمرّسَ بِي خَصمٌ تَعصّبَ لي ... وإنْ أساءَ إليَّ الدّهرُ أحْسَنَ بي

أدركْتُ بالقلمِ الخطِّي من قَصَبٍ ... مَا لَيس يُدرك بالخطِّي والقُضُبِ[٨]

ونِلْتُ بالجِدِّ والجَدِّ اللّذين هُما ... أمنيتا كُلِّ نَفس كُلَّ مَطْلَبِ

---

(١) «ابن» مسكويه - فلسفته الأخلاقية ومصادرها، عبدالعزيز عزّت، ص١٢٢ - ١٢٣، شركة مكتبة ومطبعة البابي الحلبي وأولاده بمصر، القاهرة، ١٩٤٦م.

(٢) في نسخة أخرى: العُجْمِ.

(٣) ابن الغمام: المطر.

(٤) ابنة العنب: الخمر.

(٥) شرخ الشباب: فتوته.

(٦) من كثب: من قرب.

(٧) في نسخة أخرى: هُنَّ.

(٨) بالخطّي والقضب: بالرماحِ والسيوف.

فلو أدرتَ رَحى[(١)] الدُّنيا مُفوَّضةً ... إليكَ أقطارَها دارت بِلا قُطبِ
وَقَدْ بَلَغْتُ إلى أقصى مَدَى عُمُري ... وَكَلَّ غَربِيَ[(٢)] واستأنستُ بالنُّوَبِ
إذا تَملأتُ مِنْ غَيظي[(٣)] على زَمَني ... وَجَدتَني نافِخاً في جَذوة اللَّهَبِ[(٤)]
فانظُر إلى سَيرِ القَومِ الذينَ مَضَوا ... والحَظْ كِتابَتَهُمْ مِن باطِنِ الكُتُبِ
تَجِدْ تَفاوُتَهُمْ في الفَضلِ مُختَلِفاً ... وإنْ تَقارَبَتْ الأحوالُ في النَّسَبِ
هذا كتاجٍ على رأسٍ يُعظِّمُهُ ... وذاكَ كالبِعرِ الجافي[(٥)] على الذَّنَبِ[(٦)]

ونجد في قصيدة مسكويه هذه، وفي كثير من شعره ما يتصل بصفات الشعر على الخصوص الشعر التعليمي "Didactic poetry or verse" التعليمي. أو أشعار العلماء من المباشرة والوضوح والتقريرية والابتعاد عمّا يقدمه نشاط الخيال التصويري أو الإبداع الإستعاري إضافة إلى حقائق وآراء، أو معان ليست شعرية[(٧)].

يقول الدكتور عبدالرحمن بدوي عن شعر مسكويه:

«على أنَّ الباقي لنا من شعر مسكويه في مرتبة ضئيلة من الجودة، بل هو يضرب على قالب الشعراء العاديين دون أن يأتي بمعان طريفة، لا بصورة بارزة، وهو إذن في الشعر يأتي في مرتبة دون المتوسط بكثير»[(٨)].

وهكذا يمكن لنا أن نفسر التناقض المذكور آنفاً. فالشاعر ـ مسكويه ـ على الرغم من أنه يأسف لاضطراره إلى «النزول إلى مستوى لا يليق به واستخدم كلمات بذيئة» إلاّ أنّهُ لا يشعر بالتخلّي عن مثاله الأعلى في التصرّف والسلوك، بمعنى آخر فإنّه لا يشعر بالتناقض

---

(١) رحى: الطاحون.
(٢) كلّ غربي: ضعف شبابي ونشاطي. غرب كل شيء وحده، يُريد لسانه.
(٣) غيظي: غضبي.
(٤) تتمة يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، ج ٥، ص ١١٧ (مصدر سابق).
(٥) من جفا على الشيء: ثقل، فهو يرى أن الفضل الذي في الناس مختلف، نوع كالتاج على رأس ذوي الفضل، وآخر يشبه بالبعر على الذنب ثقيل عليه، ومحقر لصاحبه.
(٦) هذه الأبيات الثلاثة الأخيرة، لم يذكرها الثعالبي في تتمة اليتيمة، بل ذكرها ياقوت الحموي في كتابه: معجم الأدباء، ج ٥، ص ٨، طبعة: مرجوليوث "David Samuel Margoliouth"، القاهرة.
(٧) الأدب العربي في بلاط عضد الدولة البويهي، الدكتور عبداللطيف عمران، ص ١٦١ ـ ١٦٢.
(٨) مقدمة الدكتور عبدالرحمن بدوي على كتاب الحكمة الخالدة لمسكويه، ص ٢٥، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٢م.

"Opposition" أو ."Contradiction" وذلك لأنَّهُ انساق إلى اتباع تقليد معهود لدى معاصريه، إلى ذوق شائع في كل الأدب العربي[1].

نعتقد أن حل هذه المشكلة يكمن في ديمومة قالب معين للشعر العربي في القرن الرابع الهجري. وهذا القالب يتمثل في استخدام الإطار نفسه، والموضوعات نفسها، والحلى البلاغية ذاتها، وكذلك المفردات نفسها، وكان على جميع الكتاب والشعراء والفلاسفة مهما تكن مشاربهم أن يتقيّدوا بهذا القالب الشعري. وإذا لم يفعلوا ذلك اعتبروا بمثابة العاجزين غير الأكفّاء وغير القادرين على النظم وسخر منهم. كل عالم عربي كان مطالباً بأن يعرف طريقة نظم الشعر والتحكم بأوزانه وقوافيه.

عقيدة مسكويه

يتابع مسكويه الفلاسفة في معتقده، وله كتاب الفوز الأصغر ـ في مباحث العقيدة ـ وهو مبني على رأي الفلاسفة وأصولهم. فمثلاً عنده أن الله واحد وأزلي، ولكنه لا يوصف إلاّ بصفات السلب لا الإيجاب، فهو «ليس بجسم ولا متحرك، وليس بمحدث...[2] وهو سبحانه يفعل أفعاله بتوسط أشياء، فالوجود الأول الذي ظهر منه إنّما حصل للعقل الأول المسمى بالعقل الفعّال، ولذلك هو تام الوجود باقٍ أبداً، ثابت على حالةٍ واحدة لا تتغيّر، لأنّ الفيض متصل به أبداً لأزلية مفيضة وسعة جوده»[3].

لقد أخضع مسكويه بشكل واضح موقفه الديني إلى القوة التساؤلية الجبارة للعقل "Reason" شعار مسكويه هو: العقل أولاً. وسوف نرى فيما بعد أن عقيدته الفلسفية مبنية على مبادئ ومجريات عقلية شديدة الإكراه والتحكم. إنها تتحكم بكل شيء، أي بكل ذرة من الواقع البشري وما فوق البشري. لا شيء يفلت من أحكام العقل ومحاجاته. أمّا الدين "Religion" بالنسبة لمسكويه فلا يتعدّى كونه عبارة عن ممارسة ثقافية وجملة من التوجيهات الأخلاقية.

---

(١) انظر: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ص ١٨٥.
ونلاحظ أن أبا حيان التوحيدي لا يكاد يعتذر إلاّ من أطراف الشفاه عندما يلجأ هو الآخر أيضاً إلى استخدام هذه اللغة البذيئة في كتابيه «الإمتاع والمؤانسة» و«مثالب الوزيرين».

(٢) الفوز الأصغر لمسكويه، ص٣٠، طبعة: دار مكتبة الحياة، بيروت.

(٣) الفوز الأصغر لمسكويه، ص٣٢، (المصدر السابق).

وفي أحدى مقاطع كتاب «تهذيب الأخلاق» نلاحظ أنه يعتبر الفرائض الدينية كالصلاة والحج بمثابة وسائل لضم شمل الأمة وتوحيد لُحمة المجتمع. هكذا نلاحظ أن الشعائر الدينية قد حُرِفت عن وظيفتها الروحية لكي تصبح مجرد أداة لربط الفرد بالجماعة ولتقوية التضامن بين كل أفراد الجماعة. لنستمع إليه يقول:

«... ولعلَّ الشريعة إنّما أوجبت على النّاس أن يجتمعوا في مساجدهم كل يوم خمس مرّات، وفضلّت صلاة الجماعة على صلاة الآحاد [الفرادى] ليحصل لهم هذا الأنس الطبيعي الذي هُو فيهم بالقوة حتى يخرج الى الفعل، ثم تتأكّد بالاعتقادات الصحيحة التي تجمعهم، وهذا الاجتماع في كلّ يوم ليس يتعذر على أهل كل محلة وسكة. والدليل على أنّ غرض صاحبِ الشريعة ﷺ ما ذكرناه أنه أوجب على أهل المدينة بأسرهم أن يجتمعوا في كل أسبوع، يوماً بعينه في مسجد يسعهم ليجتمع أيضاً شمل أهل المحال السِكك في كل أسبوع، كما اجتمع شمل أهل الدور والمنازل في كل يوم. ثم أوجب أيضاً أن يجتمع أهل المدينة مع أهل القرى والرساتيق المتقاربين في كل سنة مرّتين[1] في مصلّى بارزين مُصحَرَين، ليسعهم المكان ويتجدّد الأُنس بين كافتهم وتشملهم المحبّة الناظمة لهم، ثم أوجب بعد ذلك أن يجتمعوا في العمر كله مرّة واحدة في الموضع المقدس بمكّة... وتتجدّد بينهم محبّة الشريعة وليكبّروا الله على ما هداهم ويغتبطوا بالدين القويم القيّم الذي ألّفهم على تقوى الله وطاعته»[2].

إنَّ هذا المقطع يدل على أن مسكويه كان من نوع المثقفين الذين ندعوهم اليوم بالمجددين "Modernization" والتنويريين "Enlightenment" فهو كما المصلحين المعاصرين، يحدد للدّين وظيفة اجتماعية، سياسية. في الوقت الذي يربط فيه المبدأ والمصير بالله. وإذا كان صحيحاً أنّهُ وَفَى بواجباته الدينية كما يلمّح إلى ذلك بشكل ضمني، فإنّه فعل ذلك بصفته حكيماً مقتنعاً بأنَّ الوصايا الإلهيّة قد أُمر بها مِن أجل تحضير الإنسان لكي يتحمّل مسؤوليته وطبيعته بصفته «حيواناً ناطقاً» كما يقول المناطقة[3].

---

(١) يقصد صلاة العيدين، الفطر والأضحى.

(٢) تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، أبي علي أحمد بن محمد بن يعقوب «مسكويه»، ص ١٢٨ - ١٢٩، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، بيروت.

(٣) انظر: نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، ص ١٩١، دار الساقي، لندن، بيروت، ١٩٩٧م.

ولكن على الرغم من كل ذلك فمن الصعب أن نقول بأن المقصد الاجتماعي، السياسي يتغلّب لديه على المقصد الديني. لا ريب في أنّ الله يبدو من خلال كتابات وشروحات عديدة له وكأنّهُ المربي، والقائد الموجِّه، والضامن للفوز البشري على هذهِ الأرض[1]، فالعقل هُو خليفة الله على الأرض. يقول:

«وإنّما الإيمان التصديق بالله عزّ وجل، والمصدَّق به مصدِّق بصفاته وأفعاله التي هي من الحسن في غاية لا يجوز أن يكون فيها وفي درجتها شيء من المستحسنات، لأنها هي سبب حُسن كل حَسَن، وهي التي تفيض بالحسن على غيرها...»[2].

ولكن هذا الإله، النموذج أو المعيار لكل معرفة، وكل فعل بشري يفرض نفسه على الوعي بشكل متزامن بصفته المصدر الأعلى لكل حياة وكل كمال. يحصل ذلك إلى درجة أن نمط التجربة الدينية "Religious Experience" التي خلّفها لنا مسكويه تصهر في ذات الوقت وفي ذات الحركة قيم العقل وقيم الإيمان في آن معاً.

وكذلك نلاحظ أن مسكويه متلهف باستخدام المفاهيم والكلمات الأفلوطينية "Platonic words" في مؤلفاته وعلى الخصوص في كتابه «تهذيب الأخلاق» وتزيد الترجمة العربية غالباً من إيقاعها الروحي أو تلويناتها الروحية والدينية. وإذا ما استسلمنا لهذا الاستخدام الأفلوطيني أو إذا ما صدقناه حرفياً فإننا نخطىء كل الخطأ في فهم عقيدة مسكويه.

والواقع أنه هو ذاتياً يعترف بهذا التلاقي العفوي في المفاهيم والمصطلحات بين المفكرين. وقد جاء ذلك على لسانه في كتابه «تهذيب الأخلاق» يتحدّث فيه عن عبادة الله قائلاً:

«هذه الأشياء التي عددناها الآن لا خلاف بين الحكماء فيها وبين أصحاب الشرائع، وإنما يختلف بالعبارات والإشارات إليها بحسب اللغات»[3].

يمكن لنا أن نقول ومن خلال كتابه «تهذيب الأخلاق» أن مسكويه كان يتمتع بعاطفة دينية يتداخل فيها المنظور الصوفي ذو الاستلهام الأفلوطيني، مع التحديات الشائعة في كتب الفقه

---

(١) على مستوى الفكر الديني، أو حتى المستوى العلمي، نلاحظ وجود تفاوت واضح بين العاطفة الدينية التي تغذّيها التصورات العامة والتقاليد الكلاسيكية الشائعة، وبين المفهوم المعقول أو المُعقلن لله، وهو التفاوت الكائن بين إيمان العامة وإيمان الفلاسفة.

(٢) الهوامل والشوامل لأبي علي مسكويه، ص ٤٣، تحقيق: أحمد أمين وأحمد صقر، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥١م.

(٣) تهذيب الأخلاق، أبي علي مسكويه، ص ١١٧، منشورات دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، بيروت.

"Jurisprudence" مع تعاليم الصوفية "Gnostic Teachings"[1].

وهنا نسجل ملاحظتين عن عقيدة مسكويه:

الأولى: أنه قد أعطى الأولوية بدون شك للعقل، وبخاصة بعد التحول الكبير الذي طرأ عليه، بمعنى أنه إذا كان في شبابه قد أعطى الأولوية للملذّات والمتع، فإنّه الآن قد أصبح يهتم بشكل أساسي بمتعة الروح والنفس. أو لكي نكون أكثر دقة، إذا كان المسلم العادي يهتم بتأدية واجبات الأديان تجاه الله كالصلاة والصيام و... فإن المسلم الفيلسوف يعطي الأولوية للعبادة الروحية وللمعرفة والتعمق فيها. فهو سيذهب لملاقاة الله على ضوء «العلوم التي تؤمّن الحقيقة والاعتقادات الصحيحة». وهنا يكمن الفرق بين إيمان العالم وإيمان الإنسان العادي البسيط، هكذا نجد أن اعتقاد مسكويه أو يقينه، عقلاني، وليس عاطفياً ذاتياً حلو المذاق.

الثانية: وأمّا الملاحظة الثانية التي نريد تسجيلها في أنَّ هذا التصوّر للدين يفترض وجود توتر دائم للروح ومحاسبة دائمة للنفس من أجل تحاشي الانتكاسة، وتصحيح الأخطاء والعودة إلى الفضيلة. وهذا الموقف ناتج عن تضافر عوامل ثلاثة:

I ـ موقف الورع وخشية الله الذي يتميّز به الصوفي.

II ـ موقف الاستقامة الذي يتميّز به الحذر أو المتعّقل.

III ـ موقف الانكفاء على الذات الذي يتميز به الحكيم الرواقي.

والمقصود بالموقف الرواقي، ذلك الموقف الذي يرى السعادة في الفضيلة، والذي يتحمّل الألم والمصائب والمحن الشخصية بشجاعة تصل إلى حد البطولة واللامبالاة. إنَّ الشخص الذي لا يخوض هذه المعركة مع نفسه. ولا يقاوم شهواته، ولا يحاسب ذاته باستمرار، لا يستحقّ الصفة الإنسانية. يقول مسكويه:

«ومعنى قولي هذا أنَّ الإنسان دائماً في جهاد النفس بقوة عقله، لأنه محتاج إلى ردعها

---

(١) إنَّ ما فعله الغزالي (ت ٥٠٥هـ) في «إحياء علوم الدين» من بناء الأخلاق على النص وأخبار الصحابة والصالحين [والمنامات] كان نتاجاً طبيعياً لهذه الظاهرة وسبباً لها في الوقت نفسه، أما أبو علي مسكويه فقد ركّز في «تهذيب الأخلاق» على العقل أساساً لبناء النظم الأخلاقية، وكان اعتماد مسكويه بالدرجة الأولى على قراءة معمقة للاجتماع البشري لم يُسبق عليها في الوسط الإسلامي، ولذا وصف بمؤسس فلسفة الأخلاق في الإسلام.
(مسألة المنهج في الفكر الديني، وقفات وملاحظات، حيدر حب الله، ص٢٢٠، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ٢٠٠٧م).

به، وإلى ضبطها ومنعها من شهواتها الرديّة حتى لا يصيب منها إلاّ بمقدار ما يطلقه العقل ويحده لها. وما يرسمه ويبيحه إيّاها. ومن لم يقم بهذا الجهاد دائماً مدة عمره فليس ممن له حظ في الإنسانية، بل هو خليع كالبهيمة المهملة التي لا رقيب عليها من العقل»[1].

هكذا نلتقي هنا بالاستقلالية الذاتية والوحدة التي يتميز بها الفيلسوف أو الذات المتفلسفة. وهذه الاستقلالية الذاتية تلقي على كاهله مسؤولية ثقيلة. بمعنى أنّه يصبح مسؤولاً عن كل شاردة وواردة من أعماله. وعندئذ يصبح يتصرف ويتشاور ويختار طبقاً لمعرفته واعتماداً على إرادته الشخصية كإنسان حر، مستقل. ولا يعود يتواكل أو ينتظر المعونة من الله دون أن يحرّك ساكناً[2]. إنهُ لا ينتظر المعونة بقدر ما يحاول أن يقلّد الكمال والتمام الإلهي[3].

عقيدته في الجبر والاختيار

إنَّ مسكويه بدلاً من أن ينطلق من معطيات تجريبيّة، أو مسلّمات دينية، فإنَّهُ يفكّك الفعل الإنساني عن طريق الاهتمام به أولاً، أي: الفعل من حيث ذاته على حد تعبيره. والمقصود الفعل إذا كان محصوراً بالفرد. ثم يهتم ثانياً بمصير الفعل: أي الفعل من حيث إضافته إلى غيره، يقول مسكويه:

«إنَّ الإنسان تصدر عنه حركات وأفعال كثيرة لا يشبه بعضها بعضاً. وذلك أنّه يظهر منه فعل من حيث هو جسم طبيعي، فيناسب فيه الجماد. ويظهر منه فعل آخر من حيث هو نام، مع أنه جسم طبيعي فيناسب بذلك الفعل النبات. ويظهر منه فعل آخر من حيث هو ذو نفس حساس، فيناسب بذلك الفعل البهائم. ويظهر منه فعل آخر من حيث هو ناطق مميز فيناسب بذلك الفعل الملائكة.

ولكل واحد من هذه الأفعال والحركات الصادرة عن الإنسان أنواع كثيرة وإليها دواع، ولها أسباب، ويُنظر أيضاً فيها من جهات مختلفة، وتعرض لها عوائق كثيرة، وموانع

---

(١) الهوامل والشوامل لأبي علي مسكويه، ص ٤٣، تحقيق: سيد كسروي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

(٢) لم نلاحظ بأنَّ مسكويه يستخدم كلمة «التوكل» بشكل واسع، هذا في حين أن مفكراً كالماوردي أو الغزالي، يتوقف عندها طويلا لتحديدها.

(٣) نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ص ١٩٦، دار الساقي، لندن، بيروت، ١٩٩٧م.

مختلفة، بعضها طبيعيّة، وبعضها اتفاقية، وبعضها قهريّة. ومتى لم يفصل الناظر في هذه المسألة هذه الأفعال بعضها من بعض. ولم ينظر في جهاتها كلّها اختلطت عليه هذه الوجوه، والتبس عليه وجه النظر فيها، فعرضت له الحيرة، وكثرت عليه الشبه والشكوك. ونحنُ نبين هذه الحركات ونميزها ثم نتكلّم على حقيقة الجبر والاختيار»[1].

من هنا يقع التحليل في الخطأ والخلط والانحراف عندما يتصدّى لدراسة واقع متعدد الوجوه. فلا ينبغي أن يركز على عامل واحد ويهمل بقية العوامل الأخرى، ثم يخلص مسكويه إلى القول بأنَّ الفعل البشري حرٌّ ومقيّد في الوقت ذاته، يقول:

«والمذهب الصحيح هو مذهب من نظر في واحد منها[2] فنسب الفعل إلى الجميع، وخص كل جهة بقسط من الفعل. ولم يجعل الفعل الإنساني اختياراً كله، ولا تفويضاً كله»[3]. لهذا قيل: دينُ الله بين الغلوّ والتقصير. فمن زعم أن الفعل الإنساني يكفي في وجوده أن يكون صاحبه متمكناً من القوة الفاعلة بالاختيار فهو غال «من الغلوّ» لأنّهُ أهمل الأشياء الهيولانيّة[4]. والأسباب القهرية، والعوائق التي عددتها من قبل. وهذا يؤديه إلى التفويض. وكذلك حال من زعم أن فعله يكفي في وجوده أن ترتفع هذه العوائق عنه، وتحصل له الأشياء الهيّولانية[5]، فهو مقصّر من حيث أهمل القوة

---

(١) الهوامل والشوامل، أبي علي مسكويه، ص ٢٢١، تحقيق: أحمد أمين وأحمد صقر، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥١م. وكذلك انظر: الهوامل والشوامل لمسكويه، تحقيق: سيد كسروي، ص ٢٥٦ ـ ٢٥٧، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠١م.

(٢) في نسخة أخرى: واحد واحد منهما (انظر تحقيق: سيد كسروي، على كتاب الهوامل والشوامل، ص ٢٦٠).

(٣) كما هو المشهور عند الشيعة الإمامية عن مفضّل بن عمرو عن الصادق عليه السلام حيث قال: لا جبرٌ ولا تفويضٌ، ولكن أمرٌ بين أمرين. قلتُ: ما أمرٌ بين أمرين؟ قال: مثل ذلك، مثل رجل رأيته على معصية فنهيته فلم ينته، فتركتهُ ففعل تلك المعصية، فليس حيثُ لم يقبل منك فتركته كنت أنتَ الذي أمرته بالمعصية.

(راجع: كتاب التوحيد للشيخ الصدوق، ص ٣٦٢، تصحيح: هاشم الحسيني الطهراني، طهران، ١٣٩٨هـ).

(٤) الهيولى عند الصوفية هو إمام الشيء بنسبته إلى ما يظهر فيه من الصور، فكل باطن تظهر فيه صورة فهو هيولى. (الموسوعة الصوفية، الدكتور عبدالمنعم الحفني، ص٩٩٣، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٣م).

(٥) قال ابن منظور في لسان العرب مادة هيل: الهَيُول: الهباء المنبث: وهو ما تراه في البيت من ضوء الشمس في الكوة، عبرانية، أو معربة، والهالة: دارة القمر. في هالة هلالها كالإكليل قال ابن سيدة: وإنّما قضينا على عينها أنها ياء لأنَّ فيها معنى الهيول الذي هو ضوء الشمس. فإن قلت: إنَّ الهيول رومية، والهالة عربيّة، كانت الواو أولى به، لأنَّ انقلاب الألف عن الواو، وهي «عين» أكثر من انقلابها عن «الياء»، كما ذهب إليه سيبويه، والجمع هالات.
قال الجوهري ـ في الصحاح ـ: هلت الدقيق في الجراب صببته من غير كيل، وكل شيء أرسلته إرسالاً من رمل أو تراب أو طعام أو نحوه قلت: هلته أهيلة هيلا، فانهال أي جرى وانصب. =

الفاعلة بالاختيار، وهذا يؤديه إلى الجبر.

«وإذا كان هذا على مابيّناهُ ولخّصناه فقد ظهر المذهب الحق، وفيه جواب مسألتك عن الجبر والاختيار»[1].

ثم ينتهي تحليل مسكويه المتماسك والرائع لهذه المسألة ـ مسألة الجبر والاختيار ـ بالتذكير بأولوية العقل:

«ولولا هذه الجهة ـ أي: لولا وجود الاختيار و حرية الإرادة البشرية ـ لما كان لوجود العقل فائدة، بل يصير وجوده عبثاً ولغواً. ونحنُ نتيقن أن العقل أجلّ الموجودات، وأشرف ما منَّ الله تعالى به و وهبه للإنسان»[2].

يقول الدكتور محمد أركون عن عقيدة مسكويه:

«فأرسطو وأفلاطون المشروحين والمعلّق عليهما من قبل تراث طويل وغامض أثّرا في نهاية المطاف على أشخاص كمسكويه أكثر ممّا أثر القرآن. أقصد بأنَّ تأثيرهما كان أكثر حسماً وشمولية.

هكذا يبدو لنا مسكويه كمفكر ذي وعي «مُعَلْمَن» ـ من العلمانية ـ "secular" إلى حد كبير، مثله في ذلك مثل مفكرين آخرين في عصره. فالبعد الديني لا يفرض نفسه عليه إلاّ على هيئة مجموعة من الشعائر والطقوس، التي لا نعرف فيما إذا كان يحترم فيها الإكراه الاجتماعي أو التعبير الرمزي عن إيمان شخصي جداً، فالكون يسترعي انتباهنا وتأملنا ولا ينبغي أن يثير خضوعنا الخائف. والعقل ينبغي ان ينفذ إلى جميع الأسرار بما فيها تلك التي يفرضها الإيمان الديني بدون أي تفسير»[3].

= قلت: والهيولى هنا المراد به العناصر الأربعة التي هي: الماء، والهواء، والنار، والتراب، أو هو جسم الكائن سواء كانت نبات، أو إنسان، أو حيوان، أو جماد.
(انظر: الهوامل والشوامل لمسكويه، تحقيق: سيد كسروي، ص ٢٦١ (هامش)).

(١) الهوامل والشوامل لمسكويه، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥، تحقيق: أحمد أمين وأحمد صقر، القاهرة، ١٩٥١م.

(٢) الهوامل والشوامل لمسكويه، ص ٢٢٦، تحقيق: أحمد أمين وأحمد صقر، وكذلك أنظر إلى تحقيق: سيد كسروي، ص ٢٦١ ـ ٢٦٢.

(٣) معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، محمد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ص ١٤٠ ـ ١٤١، دار الساقي، لندن ـ بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م، نضرب كمثل على ذلك: الاعتقاد بوجود الملائكة وتبرير ذلك فلسفياً (انظر: الهوامل والشوامل، ص ٣٦٣ ـ ٣٦٤، تحقيق: أحمد أمين وأحمد صقر، طبعة القاهرة، ١٩٥١م).

ويقول في مكان آخر:

«إذا كان هذا التوجه العام لدين مسكويه مشروحاً في خطوطه العريضة، فما هي الأهمية وما هي الدلالة التي يمكن أن نوليها لتشيُّعه»؟ في الواقع انه لم يخفِ في يوم من الأيام انتماءه لهذا الإسلام «المنشق»[(1)]. على العكس لقد أعلن ذلك مراراً وتكراراً، قلنا «منشق» ونحنُ نشير إلى وجهة نظر الأغلبية المتمثلة بالارثوذكسية السنيّة[(2)]. والدليل على تشيُّعه هو أنّهُ عندما يتحدّث عن الشجاعة الحقيقية، يستشهد بكلام للإمام علي عليه السلام[(3)].

ثم يرسو الدكتور محمد أركون إلى القول بأن:

«فالتمذهب الفلسفي أهم في نهاية المطاف من التمذهب الديني بالنسبة له... وأنه كان غير راض عن الصراع الجاري بين الإسلام الشيعي، والإسلام السني، وبالتالي فإنَّ شيعيّته كانت نظرية وتأملية أولاً وقبل كل شيء، تماماً كشيعية الفارابي أو إخوان الصفا»[(4)].

ومهما كان الأمر عن عقيدة ومذهب مسكويه، فإنّه ينتمي إلى الجيل الإصلاحي والعقلاني

---

(1) أي الإسلام الحداثوي "Modernist".

(2) نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ص ١٩٦ ـ ١٩٧، دار الساقي، لندن ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م. يقصد الدكتور أركون بالأرثوذكسية "orthodoxy" السنيّة أي: الإسلام التقليدي "Traditionalist" دون الإسلام الحداثي "Modernist" أو الإسلام الأصولي "Fundamentalist".

(3) طبعاً هذا الرأي ضعيف، لأن معظم المفكرين الإسلاميين بل وحتى غير الإسلامين، يستشهدون بشجاعة الإمام علي الحقيقية، وهذا مما لا غبار عليه. وهناك بعض الكتاب استشهدوا بكتبهم على تشيعه ولكن أكثرها أدلّة ضعيفة، أو ناقصة.

انظر على سبيل المثال: روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، محمد باقر الخوانساري، ج ١، ص ٢٥٥، مطبعة إسماعيليان، طهران، ١٣٩٠هـ أعيان الشيعة، محسن الأمين العاملي، ج ٣، ص ١٥٨، دار التعارف، بيروت، ١٩٨٦م. «ابن» مسكويه ـ فلسفته الأخلاقية ومصادرها، الدكتور عبدالعزيز عزّت ص ٨٣ ـ ٨٥، القاهرة، ١٩٤٦م. الذريعة إلى تصانيف الشيعة، آغابزرك الطهراني، ج ٣، ص ٣٤٧، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣م. الكنى والألقاب، عباس القمي، ج ١، ص ٤٦٥، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٢٥هـ تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، حسن الصدر، ص ٣٨٦، شركة النشر والطباعة العراقية المحدودة، بغداد، ١٩٥١م. و...

ولكن مما لا غبار عليه أنَّ مسكويه لم يكن ينتمي إلى المذهب السائد في ذلك العصر وهو المذهب السني «الكلاسيكي» "Traditionalist"، ولكن كان يرى في التشيع أكثر انفتاحاً، وأكثر علمنة "seculariz(s)ation" للوصول الى ما كان يربو إليه ويسعى من أجله.

(4) نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ص ١٩٨، دار الساقي، ١٩٩٧م.

الذي يؤمن بالتعددية "Plularism" الدينية والفكرية في تلك الفترة الذهبية من التاريخ الإسلامي في القرن الرابع الهجري، حيث كان أكثر جرأة من الفكر الإسلامي المعاصر! إلاّ ما ندر...

أهمّية عصر مسكويه والذين عاصرهم

وفي ختام هذا الفصل نقول: لقد عاش مسكويه في أدق فترة من فترات انهيار الخلافة الإسلامية ببغداد، وصعود نجم الدولة البويهية، وفساد الحياة الاجتماعية، وشيوع الحكم الاستبدادي، وإخضاع الأرواح والأموال لهوى السلطان وعواطفه وتقلباته، واشتعال الحروب والأصطدامات المذهبيّة "Doetrinal Conflicts" بين الشيعة والسنة في الجامع والشارع وفي سدّة الحكم.

فقد كانت الحرب الداخلية قائمة على قدم و ساق، ومن دون توقف، كما كان التشتت والفرقة والمنازعات المذهبية أو العرقية قد بلغت ذروتها، الأمر الذي لم يبق لدولة الخلافة المركزية سوى الاسم فقط، فقد أعلنت دويلات كثيرة في أقطار العالم الإسلامي استقلالها عن الدولة المركزية لتحكم ذاتها حكماً ذاتياً، فيما انشغل كبار رجال البلاط العباسي وأعاظم الأمراء بمحاربة بعضهم بعضاً، ليتوّج ذلك كلّه بالتعديات المتكررة للدولة البيزنطية والتي بلغت أوجها آنذاك أيضاً[١]. ووُلوع الخلفاء، والخاصة والعامة على هديهم، بالغلمان، وانتشار البغاء والأفاحش في القول، وضياع هيبة الرؤساء[٢].

العصر الذهبي

للقرنين الثالث والرابع الهجريين أهميه مضاعفة في تاريخ الفكر العربي الإسلامي، بدأت النهضة العلمية تعطي ثمارها، واستمرت ناشطته منتخبة، نحواً من ثلاثة قرون. وكان حاصلها قبل هذا الدور قليلاً محصوراً، وفي الدور الذي تلاه ظلَّ غثّاً، خلواً من الأصالة، غير أنَّ اتساع النهضة العلمية أفضى إلى وجود مراكز علمية عديدة من الأمصار الإسلامية[٣]. وفي ظل رعاية

---

(١) الفكر السياسي لمسكويه الرازي، محسن مهاجرنيا، ترجمة: حيدر حب الله، ص ١٤، دار الغدير، بيروت، ٢٠٠٤م.

(٢) «ابن» مسكويه ـ فلسفته الأخلاقية ومصادرها، الدكتور عبدالعزيز عزّت، ص٧٤، القاهرة، ١٩٤٦م.

(٣) انظر: أعلام الفلسفة العربية، كمال اليازجي وأنطوان غطاس كرم، ص٩٣، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٠م.

البويهيين للعلم والفقه بمذاهبه المختلفة، رغم قبضتهم القوية على السلطة والتحكم بأمور الدولة، وأن ميولهم الشيعية لم تمنعهم من تقريب المذاهب السنية: الحنفي والشافعي والحنبلي، لكن هجوم بعض المؤرخين القدماء والمعاصرين، غير المنصف عليهم كان بسبب رعاية المذهب الشيعي أسوة ببقيّة المذاهب الأخرى، في أن تكون له مدارس ومراكز وجوامع و ...[(١)].

امتاز عهد آل بويه بالخصب العِلمي والأدبي بتأثيرهم الخاصّ، أو بتأثير وزرائهم، ذلك أنهم استوزروا أبرع الكتّاب وأبرزهم، واعتمدوا عليهم في تدبير شؤون الحرب وأمور السياسة، والإدارة، والمال جميعاً، فلمعت أسماؤهم، وعظمت هيبتهم، وطار صيتهم في الآفاق، فقصدهم أهل العلم والأدب، فأفادوا منهم كثيراً، وأنتجوا كثيراً في ميدان الأدب، والفلسفة، والعلم[(٢)].

كان مسكويه واحداً من هؤلاء العلماء حيث قرأ لأئمة الفلسفة القدماء وخاصة كتب أرسطو وأفلاطون وجالينوس، وكانت قراءته لهم في التراجم القديمة، كما أنه اطلع ووقف على ما في كتب الكندي والفارابي، فلقد جمع له كثيراً من الحكم والأمثال، واتصل بشيوخ عصره في الفلسفة وصادقهم وزاملهم كيحيى بن عدي وأبي سليمان المنطقي و... ومسكويه لم يكن أقل منهم قيمة في التفكير الفلسفي، فلقد تصدر في بعض فروع الفلسفة وساماً عليهم وخاصة في ميدان الأخلاق، لأن من سبقه من فلاسفة الإسلام أهتموا إما بالطبيعيات والرياضيات وخاصة الكندي، وإما بالمنطق والإلهيات كالفارابي، وإما بأخبار الفلاسفة كأبي سليمان المنطقي، وظلت دراسة الأخلاق بحثاً ثانوياً في أبحاثهم الفلسفية إلى أن جاء مسكويه فجعلها موضوعاً أساسياً هذّب البحث فيه بوضع أصوله النظرية والعملية خاصة في كتابيه **تهذيب الأخلاق** و**السعادة**[(٣)].

ما هي الأسباب التي أدّت إلى هذا الازدهار العلمي في تلك الفرتة؟ يقول الدكتور عبدالعزيز عزّت معللاً ذلك:

«لعل أول تلك الأسباب هو الضعف السياسي الذي أدى إلى استقلال الأمراء، وإلى أن

---

(١) الأديان والمذاهب بالعراق، رشيد الخيّون، ص٣٦٧، منشورات الجمل، كولونيا "Köln" (المانيا)، ٢٠٠٣م.

(٢) الأدب في ظِل بني بويه، محمد غناوي الزهيري، ص١٢٧، مطبعة الأمانة بمصر، القاهرة، ١٩٤٩م.

(٣) انظر: «ابن» مسكويه ـ فلسفته الأخلاقية ومصادرها، عبدالعزيز عزّت، ص٤٤ ـ ٤٥، القاهرة، ١٩٤٦م.

يكون لكل أمير ووزير قصر يضاهي في فخامته قصر الخليفة، وهذا ما سبب تنافسهم في اجتذاب العلماء وأصحاب الرأي ليستشيروهم في أمورهم وليظهروا أمام الناس بمظهر الجلال والوقار، فراجت أسواق العلم والأدب، ونبغ كثير من العلماء والأدباء الذين كان يفاخر بهم السادة ويزيّنون بهم حاشيتهم ولهذا كانوا يشملونهم بعطفهم ويقدمونهم في مجالسهم ويمنحونهم المساعدات المادية والأدبية الكافية لتيسير حياتهم الخاصة»[1].

فقد عاش في هذا المقطع التاريخي العديد من كبار العلماء والمفكرين والفلاسفة والأدباء العرب والمسلمين، ومن هؤلاء أبي علي أحمد بن محمد بن يعقوب المعروف «بمسكويه». ومن المسلّم به أن شخصية المرء تتكون، ومعارفه تنمو بتأثير البيئة العلمية التي يعيش في ظلها.

فقد عاصر مسكويه **من الوزراء والرؤساء** أمثال: ابن العميد وابنه أبي الفتح، محمد المهلّبي، الصاحب بن عبّاد، أبي عبدالله الحسين بن أحمد بن سعدان و....

ومن الأدباء: أبي حيان التوحيدي «شيخ الصوفية وفيلسوف الأدباء المعتزلي» صحب ابن العميد والصاحب بن عباد، ووشي به إلى الوزير المهلبي فاستتر منه ومات في استتاره، وأحرقَ قبل وفاته كتبه ضناً بها على من لا يعرف قدرها. ورماه ابن الجوزي بالزندقة، وقال: زنادقة الإسلام ثلاثة: ابن الراوندي والتوحيدي والمعرّي، وشرّهم التوحيدي، لأنهما صرّحا ولم يصرّح[2].

وبديع الزمان الهمذاني، أحد أئمة الكتاب، وأفراد الكتابة العالمية، و أبي بكر الخوارزمي وهو من أئمة الأدب والشعر العربي.

ومن الفلاسفة: يحيى بن عدي، الذي أخذ الفلسفة عن الفارابي، وكان نصرانياً يعقوبيّاً، ورأس متكلمي الفرقة الفلسفية، له فضلٌ كبير بنقل التراث السرياني إلى اللغة العربية. وابن زرعة بن إسحاق البغدادي، وكان نصرانياً أيضاً، برز في المنطق والفلسفة، نقل عن السريانية إلى العربية. وابن الخمّار أبو الخير، كان فيلسوفاً نصرانياً أيضاً، نقل بعض كتب أرسطو الى العربية. وإخوان الصفا[3].

---

(١) انظر: «ابن» مسكويه ـ فلسفته الأخلاقية ومصادرها، عبدالعزيز عزّت، ص٦٠ ـ ٥٩.

(٢) انظر: الأعلام لخير الدين الزركلي، ج٤، ص ٣٢٦، دار العلم للملايين، بيروت، ٢٠٠٥م.

(٣) من الحركات الفكرية والفلسفية التي ظهرت خلال العصر البويهي، حركة إخوان الصفا «أو إخوان الصفاء وخلاّن=

ومن المهندسين والرياضيين: أبي ريحان محمد بن أحمد البيروني الخوارزمي، فيلسوف ورياضي ومؤرخ، مطّلع على آراء وأفكار الهنود واليونانيين، توفي سنة ٤٤٠هـ. وأبي الوفاء محمد بن محمد بن يحيى البوزنجاني، فلكي ورياضي ومهندس، توفي سنة ٣٨٨هـ له عدة مصنفات[1].

ومن الأطباء، عاصر مسكويه: ابن سينا، أبو علي الفيلسوف الرئيس، صاحب التصانيف الرائعة والذائعة في الطب والمنطق والفلسفة، المتوفى سنة ٤٢٨هـ، وأبو سهل المسيحي، عيسى بن يحيى الجرجاني، طبيب فاضل، بارع في صناعة الطب، علمها وعملها، وقيل إنه معلّم ابن سينا. وأبو الفرج عبدالله بن الطيب، طبيب بغدادي، كان قسّيساً نسطورياً[2] ومتميزاً

= الوفاء». وإنّ أقدم من ذكر إخوان الصفا هو الفيلسوف الأديب أبوحيان التوحيدي في كتابه «الإمتاع والمؤانسة» في إجابة عن سؤال الوزير ابن سعدان عن زيد بن رفاعة وحقيقة معتقده، فقال التوحيدي عنه: «إنّهُ أقام بالبصرة زماناً طويلاً، وصادق بها جماعة جامعة لأصناف العلم وأنواع الصناعة، منهم أبي سليمان محمد بن معشر البِيسْتيّ ويعرف بالمقدسيّ، وأبي الحسن علي بن هارون الزنجاني، وأبي أحمد المِهرجاني، والعوفي وغيرهم فصحبهم وخدمهم، وكانت هذه العصابة قد تألفت بالعشرة، وتصافت بالصداقة، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة، فوضعوا بينهم مذهباً زعموا أنهم قرّبوا به الطريق إلى الفوز برضوان الله والمصير إلى الجنّة»، وذلك أنهم قالوا: الشريعة قد دُنّست بالجهالات، واختلطت بالضّلالات، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلاّ بالفلسفة، لأنّها حاوية للحكمة الاعتقادية، والمصلحة الاجتهادية. وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال، وصنّفوا خمسين رسالةً في جميع أجزاء الفلسفة... وسمّوها «رسائل إخوان الصّفاء وخلاّن الوفاء» وكتموا أسماءهم، وبثّوها في الورّاقين، ولقّنوا الناس، وادّعوا أنهم ما فعلوا ذلك إلاّ ابتغاء وجهِ الله...» ومن خلال ما أورد عنهم التوحيدي تبيّن أن موطن نشأتهم كان مدينة البصرة، منبت حركة الاعتزال، ومرتع التشيّع.

(انظر: الحياة العلمية في العراق خلال العصر البويهي، رشاد بن عباس معتوق، ص١٣٣، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٩٩٧م.)

ويزعم أبو حيان التوحيدي نفسه أن الوزير أبا عبدالله السعدان الذي قتل سنة (٣٧٥هـ) استخدم جماعة من العلماء تضم كلاً من ابن زرعة، ومسكويه الرازي، وأبي الوفاء البوزجاني، وأبي القاسم الأهوازي، وأبي سعيد بهرام، وابن شاهويه، وابن بكر، وابن الحجّاج الشاعر، وشوخ شيعي، وابن عبيد الكاتب، وإن أقوال هؤلاء جمعت وصنفت لتشكل الرسائل.

(انظر: مقدمة إلى العقائد الكونية الإسلامية، سيد حسين نصر، ترجمة: سيف الدين القصير، ص٣٧ ـ ٣٨، دار الحوار، اللاذقية، ٢٠٠٦م).

(١) انظر: مقدمة الشيخ حسن تميم على كتاب تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص ١٧ ـ ١٨، دار ومكتبة الحياة للطباعة والنشر، بيروت.

(٢) نسطور: (Nestor) في الميثولوجيا اليونانية، ملك بيلوس (Pylos) وأحد أبطال حرب طروادة، رجل عالي السن، حكيماً واسع التجربة قوي الحجّة. كنيسته النّساطرة انفصلت عن كنيسة الأمبراطوريّة البيزنطيّة بعد انعقاد مجمع أَفَسُس (Council of Ephesus) عام ٤٣١م. الذي اعتبر القسطنطنية مُهَرطِقاً. وقد انتشر مذهب النساطرة في ما بعد في فارس والعراق، ولا يزال حيّاً حتى اليوم. وإلى هذا المذهب ينتسب الآشوريون المعاصرون. النساطرة: نصارى =

في نصارى بغداد، له نحو أربعين مصنفاً في الفن، مات سنة ٤٣٥هـ[(١)].

إذن يشكل القرنان الرابع والخامس الهجريان، فترة تكوين الفنون والعلوم والفلسفة الإسلامية إذا صحّ التعبير، وهي فترة تم فيها إرساء حجر أساس هذه العلوم، بطريقة حددت إطارها العام وأساليب دراستها في العالم الإسلامي منذ ذلك الحين. كما يمكن القول أيضاً أن دراسة العلوم في هذه الفترة، تعني دراسة جذور وتكوين مختلف العلوم الإسلامية، وليس فقط تاريخ فترة عابرة في حياة المسلمين[(٢)].

وفاته

توقف القلب الكبير، وفاضت هذه النفس المطمئنة في التاسع من صفر سنة ٤٢١هـ (١٦ فبراير "February" سنة ١٠٣٠م) في مدينة أصفهان[(٣)]، ودفن في «خواجو» محلة من أصفهان. وقبره معروف هناك[(٤)]، حيث قضى أواخر ايام حياته فيها، حسب ياقوت الحموي اعتماداً على أقوال يحيى بن مَندة[(٥)]، وإذا كان هذا التاريخ صحيحاً، فإنَّ ذلك يعني أنه قد عاش قرابة

= آسيا الصغرى وسوريا الذين رفضوا قرار مجمع أَفَسُس عام ٤٣١م الذي اعتبر نسطوريوس (Nestorius) بطريرك القسطنطينيّة مهرطقاً لقوله بأن: الطبيعتين الإلهية والبشرية ظلّتا منفصلتين في يسوع المسيح، الأولى إلهيّة بوصفه ابن الله، والثانية بشريته بوصفه ابن مريم العذراء، ومن هنا أعلن أن العذراء يجب أن لا تدعى «أمّ الله»، نفي إلى واحة في الصحراء الليبيّة (حوالي ٤٣٦ ـ ٤٣٧م).

(انظر: موسوعة المورد، منير البعلبكي، ج ٧، ص ١١٧، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٠م).

(١) انظر: الأعلام، خيرالدين الزركلي، ج ٤، ص ٩٤، دار العلم للملايين، بيروت، ٢٠٠٥م.

(٢) مقدمة إلى العقائد الكونية الإسلامية، سيد حسين نصر، ترجمة: سيف الدين القصير، ص٣٠، دار الحوار، اللاذقية، ٢٠٠٦م.

(٣) أصفهان (Esfahan)، مدينة في الجزء الغربي، من وسط ايران، أجمل المدن الإيرانية تراثياً وهندسياً على الإطلاق، يرقى تاريخها إلى عهد الميديين (Mede)، فتحها المسلمون حوالى عام ٦٤٢ للميلاد (في عهد الخليفة عمر بن الخطاب سنة ٥٩هـ). دفن مسكويه في محلة خواجو ـ القديمة ـ الواقعة وسط المدينة، ومن أجمل مناطق مدينة أصفهان، حيث فيها النهر (زاينده رود) والطبيعة الخلاّبة، وقبره يزار إلى يومنا هذا، الواقع خلف مبنى الإذاعة والتفلزيون في المدينة.

(انظر: موسوعة المورد، منير البعلبكي، ج ٥، ص ٢٨٠، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٠م).

(٤) انظر: فلاسفة الشيعة، عبدالله نعمة، ص١٣٣، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٨٧م.

(٥) انظر: مقدمة كتاب «الحكمة الخالدة» للدكتور عبدالرحمن بدوي، ص ٢٠، و كذلك انظر: «ابن» مسكويه ـ فلسفته الأخلاقية ومصادرها، الدكتور عبدالعزيز عزّت، ص ٨٠، القاهرة.

يقول عباس القمي: وكان قبره ـ مسكويه ـ على باب درب جناب أو درب جناد ـ في أصفهان ـ وكان السيّد الداماد ـ محمد باقر الفيلسوف الإشراقي المعروف بالداماد (ت ١٠٤٠هـ)، وأستاذ صدر المتألهين ـ كلّما يجتاز يقف ويقرأ الفاتحة ثمّ يعبر عنه، وقال المدرس صاحب «ريحانة الأدب»: أنه ـ مسكويه ـ دفن في مقبرة «تخته فولاد» =

القرن (٣٢٠ ـ ٤٢١هـ) إن لم نقل أكثر من ذلك، هو ألمع القرون الإسلامية حضارة، وهو عصر النهضة في الإسلام كما سمّاه المستشرق الألماني السويسري آدم متز (متس) "Adem Mez". وإذا اتفقنا على أن هذا الحضور الفاعل قد ابتدأ عام (٣٤٠هـ) لدى مسكويه فإننا نرى أنّه كان المنشّط والشاهد على جيلين فلسفيين:

الأول: الجيل الذي انتهى مع يحيى بن عديّ (تلميذ الفارابي وصاحب المدرسة الأخلاقية الشهيرة) وكان رئيساً للفلاسفة آنذاك، توفي عام ٣٦٤هـ.

الثاني: الجيل الذي ابتدأ مع شيخ الرئيس أبي علي بن سينا المولود عام٣٧٠هـ.

إنَّ هذين التاريخين ثمينان جداً بالنسبة لتاريخ الفلسفة العربيّة، وذلك لأنهما يتيحان لنا أن نعيد النظر في بعض الآراء والنظريات الشائعة والخاطئة بسبب تركيز الاهتمام حتى الآن فقط على الفلاسفة الإسلاميين المترجَمين الى اللاتينية "Lingua Latina" أو "Latium"، وإهمال ما عداهُم[1].

= المعروفة والمشهورة في أصفهان.

(انظر: الكنى والألقاب، عباس القمي، ج ١، ص ٤٦٥، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٢٥هـ).

(١) فهذا لا يمنعنا من الاعتراف بأنه إذا كان الفارابي وابن سينا قد تُرجِما إلى اللاتينيّة ودخلا في نسيج الثقافة اللاتينيّة، فإنَّ هذا عائدٌ إلى الغنى الفلسفي المحض لأعمالهما، حيث يصعب قراءة كتب الفارابي وابن سينا على عامّة الناس بل المتخصصين فقط. لكن كتب مسكويه أكثر شموليّة (عموميّة)، حيث لا يتغلّب عليها الطابع الفلسفي المحض، بل فيها الطابع الإجتماعي والأخلاقي و....

آراء العلماء والمفكرين والمستشرقين حول مسكويه

١ - إبراهيم بيضون

(مؤرخ معاصر)

«إنَّ مسكويه، كنموذج من هذا القرن الأخير (أي الرابع الهجري)، أكثر نضجاً في رؤيته، ورهافةً في حسّه التاريخي...»[١].

٢ - أبو القاسم إمامي

(محقق كتاب: تجارب الأمم لمسكويه، معاصر)

«إنَّ المؤرخين المسلمين - ومُعظمهُم ممّن تأخّر عن مسكويه وربّما تأثّر به بالذات - نظروا إلى التاريخ من حيث هو درسٌ وعظةٌ وعبرةٌ، ولكن مسكويه السابق في هذا المضمار، هو المؤرخ الوحيد الذي نهج منهج الاستدلال الفلسفي مع ما كان له من نظرة أخلاقية عمليّة براغماتيّة إلى حوادث التاريخ... وأوّل من شقّ الطريق إلى فلسفة التاريخ ليكون أسوة حسنة فيما بعد»[٢].

٣ - أحمد محمود صبحي

(مدرس الفلسفة بكلية الآداب، جامعة الإسكندرية)

«ربما لا ينبغي أن تكتب رسالة في الأخلاق في الفكر الإسلامي دون ذكر له

---

(١) مجلة المنهاج، العدد السادس عشر، ص١٤١، شتاء ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، بيروت، نقلا عن: مسائل المنهج في الكتابة التاريخية العربية، إبراهيم بيضون، (مخطوط).

(٢) مقدمة كتاب: تجارب الأمم لمسكويه، أبو القاسم إمامي، ج ١ ص ٣٠، دار سروش، طهران، ١٩٨٧م.

(مسكويه)، فلقد كانت شهرة فلاسفة الإسلام بغير الأخلاق، أما هو فلقد وقف عليها عنايته واهتمامه ربما أكبر من أي مفكر إسلامي آخر»[1].

٤ ـ جورجي زيدان (١٨٦١ ـ ١٩١٤م)

(أديب ومفكر ومؤرخ)

«وهو [مسكويه] من نوابغ المفكرين العاملين الذين يندر ظهورهم في الأمم. وكانت له معرفة تامة بعلوم الأقدمين... وله رسائل أنيقة على أسلوب ذلك العصر»[2].

٥ ـ حسن منيمنة

(مؤرخ معاصر ومتخصص في شؤون الفترة البويهية)

«ارتبط مسكويه المؤرّخ بكونه فيلسوفاً أخلاقياً، وما زاد من عمليّة الرّبط وتغليب الصفة الثانية على الأولى ليس فقط كثرة مؤلفاته الفلسفية والأخلاقية وشهرته في هذا المجال، بل في أنّهُ جعل هدف كتابته التاريخيّة أخلاقياً وتعليمياً، كما أعلن هو نفسه في مقدّمته لكتاب تجارب الأمم.... فمسكويه الفيلسوف الأخلاقي هو في الوقت نفسه وبدرجة أكبر المؤرخ الكبير، فما كتبه كان خطوة إلى الأمام في تقدّم الكتابة التاريخيّة عند العرب»[3].

٦ ـ السيد عبدالعزيز سالم

(مؤرخ معاصر)

«ويُعبّر ـ مسكويه ـ في كتابه عن خبرة بشؤون السياسة، وإدراك كامل وتفهّم شامل للتاريخ، وهو لذلك يقتصر على السياسات التي يمكن لأهل زمانه أن يفيدوا من تجاربها... ولا يهتم إلاّ بما كان تدبيراً بشريّاً لا يقترن بالإعجاز»[4].

---

(١) الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي (العقليون والذوقيون أو النظر والعمل)، الدكتور أحمد محمود صبحي، ص٣١٠، دار المعارف، القاهرة.

(٢) تاريخ آداب اللغة العربية، جورجي زيدان، ضمن (مؤلفات جورجي زيدان الكاملة) ج١٤، ص١٧٩ ـ ١٨٠، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٢م.

(٣) تجارب الأمم وتعاقب الهمم والكتابة التاريخية عند مسكويه، مجلة أوراق جامعية، العدد الثالث والرابع، ص ٤٧، ربيع وصيف، ١٩٩٣م، بيروت.

(٤) التاريخ والمؤرّخون العرب، الدكتور السيد عبدالعزيز سالم، ص ١٠١، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٧م.

٧ ـ شاكر مصطفى

(مؤرخ معاصر)

«منطلقات مسكويه في تاريخه إنّما لخصها العنوان نفسه: «تجارب الأمم»، ولهذا فإنّهُ لم يكلّف نفسه لا المنطلق الموسوعي ولا الفلسفي، ولكن المنطلق البراغماتي، أو السياسي العملي... فكأنَّ مسكويه إنّما أراد أن يقدم تاريخاً عامّاً منظوراً إليه من زاوية التجربة السياسية العمليّة، لا يكون درساً في الأخلاق ـ وإن حرص عليها ـ ولا نظرية في الفلسفة، ولا مجمعاً للأخبار والطرائف والأفكار، ولكن دراسة في تدبير أمور الحكم والدّول وقصص الدهاء والغلبة والفشل»[١].

٨ ـ دافيد صموئل مرجوليوث (١٩٤٠ ـ ١٨٥٨م)

David Samuel Margoliouth

(من كبار المستشرقين البريطانيين وهو عضوٌ في المجمع العلمي العربي في دمشق)

«وكل من يتقدّم من دراسة الطبريّ إلى دراسة مسكويه يجد أنَّ مؤهلات الأخير لتأليف التاريخ أعظم جدّاً من مؤهلات سلفه. وكانت لديه ميزة كبيرة في أخبار عصره من معرفته الشخصيّة بالرجال المشهورين، إذ كان قادراً على الحصول على المعلومات من مصادرها الأصليّة.

أضف إلى ذلك، أنّهُ كان عارفاً بمناهج الإدارة والحروب في عصره ممّا يسّر له وصف الأحداث وصف عارف، والحُكم على الأعمال حكم واقفٍ على دقائقها بحكم تقلُّده مركزاً، وإن لم يكن سامياً جداً، في بلاط البويهيين»[٢].

٩ ـ طيّب تيزيني[٣]

(فيلسوف ومفكر معاصر)

«ربّما يكون (ابن) مسكويه أوّل فيلسوف أو أحد أهم الفلاسفة في التاريخ العربي

---

(١) التاريخ العربي والمؤرخون (دراسة في تطوّر علم التاريخ ومعرفة رجاله في الإسلام)، شاكر مصطفى، ج ١، ص ٤٠٩، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٨م.

(٢) دراسات عن المؤرخين العرب، دافيد صموئيل مرغليوث (مرجوليوث) ترجمة: الدكتور حسين نصّار، ص ١٤٣، دار الثقافة، بيروت.

(٣) صاحب مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بواكيره حتّى المرحلة المعاصرة.

الوسيط، الذين عالجوا المسألة الأخلاقية على نحو مخصص مدقق، فكتب عملاً خاصاً بها جعل عنوانه «تهذيب الأخلاق»... فأتى بين الفارابي وابن سينا، فقطف ثمار الأول، وهيأ مع غيره ـ للثاني»[١].

«إنَّ ما قدمه (ابن) مسكويه في حقل البحث الأخلاقي القيمي ذو أهمية عالية باعتبارين، واحد تاريخي وآخر نظري ذاتي. فعلى الصعيد الأول تُتاح لنا إمكانية النظر الفسيح والمفعم بالمشكلات الكثيرة المتوالفة والمتمايزة التي كانت تهمين في الفكر العربي الوسيط، بحيث يكفّ الاعتقاد عن أن يكون صحيحاً والقائم على وضع هذا الفكر في رؤية بسيطة مبسطة تختزله إلى واحد من أبعاده، أما على الصعيد الثاني (النظري الذاتي) فنحن نرى أن المنظومة الأخلاقية القيمة لمسكويه أثارت من المسائل والمشكلات، في حينه ما أغنى التفكير الفلسفي العربي ودفع به إلى الأمام»[٢].

١٠ ـ عبدالرحمن بدوي (٢٠٠٢ ـ ١٩١٧م)

Abd-Al Rahman Badawi

(فليسوف وجودي ومفكر ومحقق معاصر)

«على أنَّ الباقي لنا من شعر مسكويه في مرتبة ضئيلة من الجودة، بل هو يضرب على قالب الشعراء العاديين... أمّا نثره فيتسم بالوضوح ورِقّة الألفاظ، ولكن دون أن يبلغ مرتبة الكتاب الكبار مثل التوحيدي، أو الجاحظ، أو البديع الهمذاني، إنّما هو في منزلة وسطى، بيد أنّهُ أرقى في النثر منزلةً من الكتاب الفلاسفة مثل الفارابي وابن سينا»[٣].

١١ ـ فرانتز روزنثال (... ـ ١٩١٤م)

Frantz Rosenthal

(مستشرق ومؤرخ ألماني، ومؤلف كتاب: علم التاريخ عند المسلمين)

«إنَّ مسكويه يمثل مستوىً عالياً في الكتابة التاريخيّة... فهو قلّما يهتم بالأمور التافهة،

---

(١) من اللاّهوت إلى الفلسفة العربية الوسيطة (القسم الثاني، الفلسفة العربية الوسيطة في تحققها)، الدكتور طيّب تيزيني، ص١٧٧، مشنورات وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠٠٥م

(٢) المصدر السابق، ص١٩١ ـ ١٩٢.

(٣) مقدمة كتاب «الحكمة الخالدة لمسكويه» عبدالرحمن بدوي، ص ٢٥، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٢م.

بل يُدرك كل ما له قيمة تاريخيّة جوهريّة، ويعرض الأحداث بشكل معقول متماسك»[1].

١٢ ـ ليوني كيتاني (١٩٣٥ ـ ١٨٦٩م)

Leone caetani

(مستشرق إيطالي، وأول من نشر أجزاءً من كتاب تجارب الأمم لمسكويه)

يعتبر مسكويه من أقدم المؤرخين الذين أرّخوا بالعربية... وخلافاً لسلفه (الطبري) الذي كان يهدف إلى جمع الأخبار والروايات، كان مسكويه يهدف إلى وضع منهجٍ لتمحيص وتدقيق الروايات والأخبار، وحذف غير المفيد منها.

كان مسكويه يتبع المنهج التعليمي، فهو يستبعد الخرافة والمعجزات والأساطير في التاريخ القديم، ولا يبحث في تاريخ خلق الأنبياء، بغض النظر عن الأساطير اليهودية في التوراة[2].

١٣ ـ ماجد فخري (... ـ ١٩٢٣م)

Majid Fakhry

(مفكر وفيلسوف إنساني)

«يجب اعتبار أبي علي أحمد بن محمّد مسكويه إمام الفلاسفة الخلقيين في الإسلام، ليس من حيث أثره التاريخي وحسب، بل من حيث المحتوى الأصلي لفلسفته الخلقية كذلك... فقد ترك لنا في هذا الباب كتاباً منظّماً قلَّ نظيره في العربيّة هو كتاب تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق»[3].

١٤ ـ محمد أركون (... ـ ١٩٢٧م)

Mohammed Arkoun

(مفكر و مؤرخ معاصر، ورئيس قسم الدراسات الإسلامية في جامعة السوربون في باريس)

---

(١) علم التاريخ عند المسلمين، فرانتز روزنثال، ص ١٩٦، مكتبة المثنى، بغداد.

(٢) انظر: مقدمة ليوني كيتاني ـ الذي كتبها بالإنجليزية ـ على طبعته المصوّرة لكتاب «تجارب الأمم» لمسكويه، عن خطوطة مكتبة (آيا صوفيا) باسطنبول، ج١، (مقدمة الكتاب)، ليدن ـ "Leiden"، ١٩٠٩م.

(٣) الفكر الأخلاقي العربي، نصوص اختارها وقدم لها: الدكتور ماجد فخري، ص٣٥١، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت. وتاريخ الفلسفة الإسلامية، الدكتور ماجد فخري، تعريب، الدكتور كمال اليازجي، ص٢٩٩ـ٣٠٠، دار المشرق، بيروت، ٢٠٠٠م.

«ما إنْ نراقب عن كثب سمات الموقف الفلسفي لمسكويه حتى نجد ما يميّزه عن موقف الفيلسوف الحديث في عصرنا. فإذا كان يشترك معه في الموقف الفكري نفسه الذي يدفعه إلى تعميق التفحص العقلاني باستمرار، إلاّ أنّهُ لا يمتلك غناه العقائدي نفسه، ولا مرونته من حيث فهم الإشكالية أو طرحها.
إنَّ مسكويه يتميّز عن بقيّة الفلاسفة المسلمين من حيث كونه خصص مكانة كبيرة للأخلاق داخل التنظيم العام للمعرفة والعلوم»[١].

١٥ ـ محمد جلّوب فرحان

(أستاذ معاصر في الفلسفة)

«لقد أنجز «ابن» مسكويه تشكيلا أولياً لمشروع فلسفي للتربية، وتحقيق بنائية هذا المشروع خلال إعادته تأسيس البرنامج التربوي على أسس فلسفية».
«إن مشروعه اتجه أولاً لتحديد مفهوم التربية، وربطه التربية بالفلسفة وهو على حق، لأنَّ تشكيل أية نظرية تربوية، أو صياغة مفهوم لا يتحقيق إلاّ بعد وضع الفلسفة التي تنهض عليها لاحقاً النظرية التربويّة ويشتق منها المفهوم»[٢].

١٦ ـ محمد عابد الجابري

(مفكر معاصر وصاحب مشروع نقد العقل العربي)

«... مسكويه أبرز شخصيّة اشتهرت باهتمامها بـ «الأخلاق» فسنجد أنفسنا فعلا إزاء تحديدات وتصنيفات أوضح وأدق. لقد عرض لتعريف «الخُلُق» ولمسألة إمكان تغييره معتمداً ما قاله جالينوس في هذا الموضوع، متبنياً وجهة نظره»[٣].

وفي مكان آخر ينتقد منهج مسكويه الأخلاقي، حيث يسمّيه بالمنهج التلفيقي أو النزعة التلفيقيّة (Synerétisme) يقول:

«فعلاً، لقد ساد المقتبس «الرديء» من الموروث اليوناني في ثقافتنا العربيّة. نقصد

---

(١) معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، محمد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ص ١٤٠ ـ ١٥٥، دار الساقي، لندن ـ بيروت، ٢٠٠١م.
(٢) دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، محمد جلوب فرحان، ص ٩، منشورات مكتبة بسام، الموصل، ١٩٨٦م.
(٣) العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية (ضمن مشروع: نقد العقل العربي(٤))، الدكتور محمد عابد الجابري، ص ٣٨، دار النشر المغربيّة، الدار البيضاء، ٢٠٠١م.

بذلك «بضاعة» النزعة التلفيقيّة التي ينتمي إليها كل من كتاب العامري «السعادة والإسعاد» وكتاب مسكويه «تهذيب الأخلاق». الأول مشهور كفاية، والثاني أكثر منه شهرة، وقد بقي إلى الآن يعتبر أهم كتاب في الأخلاق أنتجه الفكر العربي»[1].

١٧ ـ محمد فاروق النبهان

(مؤلف كتاب: مفهوم النفس عند ابن مسكويه)

«من الكتب الجديرة بالاهتمام التي حفل بها تراثنا الإسلامي كتاب «تهذيب الأخلاق» لأبي علي أحمد بن محمد مسكويه المتوفى سنة ٤٢١هـ، ويعتبر هذا الكتاب من أهم الكتب التي تحدّثت عن فلسفة الأخلاق، عن طريق معرفة النفس، وتطلعها على الكمال...

ولقد لقي هذا الكتاب عناية كبيرة من الباحثين والمفكرين الذين تناولوا فكر ابن مسكويه، وآراءه في فلسفة الأخلاق»[2].

١٨ ـ ناجي التكريتي

(مفكر ومؤلف معاصر)

«يعتبر أبو علي أحمد بن محمد مسكويه من فلاسفة المسلمين الذين اهتموا بالأخلاق اهتماماً خاصاً. فقد رأينا أكثر الفلاسفة يتعرضون لخلود النفس ومشاكل الأخلاق بصورة عرضية بالنسبة لفلسفتهم العامة، أما مسكويه فقد اتجه إلى دراسة الأخلاق اتجاهاً كاملاً وألف عدة كتب في الأخلاق...»[3].

---

(١) العقل الأخلاقي العربي للجابري، ص ٤٢٢ (المرجع السابق).

(٢) مفهوم النفس عند ابن مسكويه، محمد فاروق النبهان، ص٧، دار الرفاعي، دار القلم العربي، حلب، ٢٠٠٤م.

(٣) الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، الدكتور ناجي التكريتي، ص٢٢٦، ٢٢٧، دار الأندلس، بيروت، ١٩٧٩م.



الفصل الثاني: فكر مسكويه فضاءاتٌ جديدةٌ في الفلسفة الأخلاقية

منهج مسكويه في الفلسفة الأخلاقية

لا يمكن كتابة دراسة في الأخلاق في الفكر الإسلامي دون ذكر لمسكويه، فلقد كانت شهرة فلاسفة الإسلام بغير الأخلاق، أما هو فلقد وقف عليها عنايته واهتمامه ربّما أكبر من أي مفكر إسلامي.

وليس ذكر مسكويه كمفكر إسلامي في الأخلاق فحسب، وإنّما لأن في فلسفته الأخلاقية جوانب عقلية بالقدر الذي تابع فيه أرسطو كما أن فيه جوانب أخرى بالقدر الذي تأثر فيه بكل من أفلاطون وجالينوس، واستقى من التراث الإسلامي، فضلاً عن تجاربه الشخصيّة[1].

ويشرح مسكويه هدفه من الإهتمام بالأخلاق وفلسفتها مثيراً إلى ضرورة تقويم الخلق على أساس فلسفي سليم حتى تصدر الأفعال من النفس جميلة في غير كلفة ولا مشقة.

ويمكن لنا القول بأن منهج مسكويه في الفلسفة الأخلاقية الذي بصدده، هو لون من ألوان التفكير الأخلاقي الإسلامي ـ إذا صحّ التعبير ـ الذي كان سائداً في زمانه[2]. فمن هذه المناهج:

I ـ المنهج الأخلاقي الصوفي، الذي كان سائداً في زمن مسكويه، والذي يسميه الأستاذ

---

(١) انظر: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي (العقليون والذوقيون أو النظر والعمل)، الدكتور أحمد محمود صبحي، ص٣١٠، دار المعارف، القاهرة.

(٢) يقول الاستاذ مقداد يالجن: «أما مفهوم الأخلاق في الفلسفة الإسلامية التقليدية فيمكننا القول بأننا إذا ألقينا نظرة عامة على الدراسات الأخلاقية لدى المفكرين المسلمين عموماً، وجدنا فيها ثلاثة اتجاهات متميّزة: الأول عقلي، والثاني روحي، والثالث يجمع بينهما.
فالأول يمثله الفلاسفة ـ وبعض المتكلمين ـ مثل ابن رشد وابن سينا والفارابي، ويظهر هذا الاتجاه بصورة أوضح لدى مفكر مسلم متخصص في هذه الدراسات بالذات وهو ابن مسكويه...».
(الاتجاه الأخلاقي في الإسلام (دراسة مقارنة)، مقداد يالجن، ص٤٣، مكتبة الخانجي، مصر، ١٩٧٣م).

أحمد أمين في فجر الإسلام بـ **الأخلاق الدينية** التي ذاعت وانتشرت في أرجاء العالم الإسلامي في ذلك الحين، وقد انتقد مسكويه هذه الطريقة في منهجه، واستفاد من بعض تجاربها.

II ـ إلى جانب الأخلاق الصوفية انتشر كذلك في أيام مسكويه نوع آخر من الأخلاق هو **الحكمة الأخلاقية**، وهي تشمل خاصة الصيغ، أي الأمثال والحكم وأيضاً القصص والأساطير وهي بعد تحليلها تمثل فلسفة أو بالأحرى فلسفات مستقلة عن التعاليم المنقولة. مصدر هذه الحكمة الأخلاقية على وجه الخصوص بلاد الهند، ومن أهداف هذه الحكمه، هو القيام بالمساواة بين الناس في المجتمع دون أن يطغى أفراده بعضهم على بعض. من رواد هذه المدرسة هو ابن المقفع الفيلسوف والمترجم المشهور، حكيم، تغلب عليه الحكمة في كل شيء، وكل ما وصل إلينا من آثاره لا يخرج عن المواضيع الحكمية[١].

ربما كان لكتاب **كليلة ودمنة** أثر كبير على مسكويه في كتابه **أُنس الفريد** فهو أيضاً في الحكايات واللطاف والقصص، ويقصد به تهذيب النفس عن طريق التسلية والترويج عنها وقد تأثر أيضاً مسكويه بأمثال القدماء ووصاياهم[٢].

III ـ مسكويه في إضافة لهذا الملحق الجامع لحكم الأمم وأمثالها، يرُيد أن يثبت نظرية خاصة به لا نجدها عند غيره في التراث الإسلامي، هي أن هذه الحكم والنصائح وإن كانت خاصة بأمة معينة، وتترجم عن نزعاتها وتجربتها في الحياة إبان الأزمان الطوال، إلاّ أنها في نهاية الأمر تترجم من نزعات العقل الإنساني أيضاً الذي لا يتقيد بحدود جغرافية أو جنسية أو اجتماعية، فمهما اختلفت هذه الحكم من أمة إلى أمة، فهناك مسحة غالبة تتردد فيها عند الأمم جميعاً[٣].

ولعل هذه النظرية هي التي تقول بالمسحة الإنسانية أو كما يسميها الدكتور محمد أركون

---

(١) أنظر: «ابن» مسكويه ـ فلسفته الأخلاقية ومصادرها، عبدالعزيز عزّت، ص٢٠٣، نقلاً عن ابن المقفع لخليل مردم بك، ص٦٢، دمشق.

(٢) كما فعل ذلك في كتابه: «الحكمة الخالدة»، وفي بعض مواضع كتاب: «تهذيب الأخلاق».

(٣) انظر في ذلك: الاتجاه الأخلاقي في الإسلام (دراسة مقارنة)، مقداد يالجن، ص٤٣، مكتبة الخانجي، مصر، ١٩٧٣م.

بالنزعة الإنسانية "Humanism" الغالبة في الحكم والأمثال رغم تعدد بيئاتها واختلاف مشخصاتها[١].

وعليه فمسكويه قد طرق موضوعاً صعباً هو موضوع الأخلاق "Ethics" ووفق في بحثه، لأنه عرف كيف يتخلص من العناصر الشرقية التي تفسد التفكير الأخلاقي المنسجم، وتجعله يخضع لنزعات لا تحترم الإنسان ككائن عاقل له إرادته الحرة، وككائن اجتماعي يعيش لدنياه قبل أن يعيش لآخرته، وعرف كيف يحتفظ لهذا التفكير الأخلاقي بمسحته الفلسفية الخاصة. لأن التفكير الإسلامي من قبله كان من السهل أن يحتفظ بهذه المسحة، لأنّهُ طرق مواضيع طبيعتها بسيطة غير معقدة كالرياضيات والطبيعيات عند الكندي، والمنطقيات والإلهيات عند الفارابي، فهذه مواضيع لا تتأثر بالنزعات المذهبية لأنها تمثل حقائق خالدة، بينما الأخلاق على عكس ذلك تتأثر بالزمان والمكان، وتعمل فيها البيئات المختلفة والأجناس المتباينة والميول الطائفية[٢]. ولكن مسكويه عرف كيف يستخلصها من كل هذه العناصر الخاصة ويجعلها إنسانية "Humanistic" لا مذهبية "Doetrinal" تخضع لمنطق العقل، وتوضع لإنسان تجريديّ لا يتأثر بالزمان والمكان، إنسانٌ يعلو على الحدود الجغرافية والسياسية والجنسية والاجتماعية، ويسمو على نزعات الفرق.

لقد وقف مسكويه على التراث الإسلامي من قبله فوجده وفّق وأجاد البحث في الرياضة الطبيعية والمنطق والإلهيات، ولكنه أهمل الاهتمام بالأخلاق على الشكل الفلسفي، فأراد مسكويه أن يكمل هذا النقص بفلسفة أخلاقية، لا نقول إنها من بنات أفكاره في جملتها، وإنّما الأمر المهم أنه عرف طبيعة الموضوع الذي يعالجه ونواحيه المختلفة المتشعبة بحيث أصبح منهجه الأخلاقي في نهاية الأمر منهجاً منسجماً في أصوله ونتاجه رغم المصادر المختلفة التي ينقل عنها.

---

(١) أمّا عن إخوان الصفا، فلا نجد لآرائهم عامة ولا لنظرياتهم الأخلاقية خاصة ذكر في كتب مسكويه، وللمزيد حول هذا الموضوع راجع كتاب: «ابن» مسكويه ـ فلسفته الأخلاقية ومصادرها للدكتور عبدالعزيز عزّت، ص٢١٠ ــ ٢١٦، القاهرة.

(٢) كما فعل ذلك الغزالي (ت ٥٠٥هـ) في «إحياء علوم الدين» ومحسن الفيض الكاشاني (ت ١٠٩١هـ) في «المحجة البيضاء» حيث طغى ميولهما الطائفي على كتبهم الأخلاقية، ولم يستطيعا التخلص من هذه النزعة المذهبية "Doctrinism".

وعلى سبيل المثال فإن مسكويه يستقي البحث في أمراض النفس الخلقية من أجل ترويضها على التفكير حتى تصل إلى لذة لا تصل إليها بلذات البدن والمال والسلطان. هذه آراء جديرة بالاعتبار من حيث إن مسكويه هو أول من وجه الأنظار إلى الدراسات الأخلاقية بين فلاسفة الإسلام، ومن حيث إنه قد حاول التوفيق بين النظر والعمل فضلاً عن اهتمامه بتربية الأحداث كي يشبوا على الفضيلة[١].

فإذا كان الكندي تلميذاً لليونانيين في الطبيعة وهو **فيلسوف العرب** في هذا الباب، وإذا كان الفارابي هو تلميذهم في المنطق وهو لذلك **المعلم الثاني**، فمسكويه ـ ولأوّل مرة حتى زمانه في التراث العربي الإسلامي ـ هو تلميذ اليونانيين في ميدان الأخلاق وهو لهذا **المعلم الثالث**[٢].

مصادر مسكويه الأخلاقية

على عكس العادة الشائعة لدى المؤلفين القدماء، فإنّ مسكويه قد ألزم نفسه بقاعدة عامة في كل كتبه ـ تقريباً ـ ألا وهي: تسمية مصادره بدقة، إليكم مثلاً ما يقوله بهذا الصدد في كتابه «تهذيب الأخلاق»:

«وأرسطوطاليس إنّما بدأ كتابه بهذا الموضع وافتتحه بذكر الخير المطلق، ليُعرف ويتشّوق، ونحن نذكر ما قاله ونتبعه بما أخذناه أيضاً عنه في مواضع أخر...»[٣].

وهذه النزاهة الفكرية تبدو بشكل أقوى وأشد في أول المقالة الثالثة من الكتاب نفسه حيث يقول:

«نبدأ بمعونة الله تعالى في هذه المقالة بذكر الفرق بين الخير والسعادة، بعد أن نحكي ألفاظ أرسطو طاليس اقتداء به وتوفية لحقه»[٤].

وبفضل هذه المنهجية فإنه حتى القراءة السريعة للكتاب تبين لنا إلى أي مدى أصبح فيه فكر

---

(١) انظر: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي (العقليون والذوقيون أو النظر والعمل)، ص٣١٢، الدكتور أحمد محمود صبحي، دار المعارف، القاهرة.

(٢) انظر: «ابن» مسكويه ـ فلسفته الأخلاقية ومصادرها، عبدالعزيز عزّت، ص٢١٧، نقلاً عن كتاب: أعيان الشيعة للسيد محسن الأمين العاملي.

(٣) تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص٨١، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، بيروت.

(٤) تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص٨٣ (المصدر السابق).

المؤلف معتمداً على أدبيات مشهورة أصبحت كلاسيكة ومعروفة من قبل معظم المفكرين في عصره. ولكن ينبغي التميز هنا بين المصادر المهيمنة والمصادر الثانوية. فأرسطو مثلاً ينتمي إلى خانة المصادر المهيمنة، ذلك أن مسكويه قد استشهد به في كتاب «تهذيب الأخلاق» ٢٤ مرة، وأمّا أفلاطون وجالينوس فقد استشهد بكلٍ منهما أربع مرّات فقط. وأما النبي محمّد والإمام علي فتم الاستشهاد بهما مرتين لكل واحد[١].

إذن للتراث الشرقي ـ الإسلامي في فلسفة مسكويه الأخلاقية أثرٌ ضئيل، لا يتعدى أن يذكر مسكويه في موضع أو موضعين بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، أو بعض الأقوال المأثورة، أو بسط قصة من قصص كليلة ودمنة في «التهذيب» وذكر أحد كتب الكندي في الكتاب نفسه ألا وهو «دفع الأحزان»[٢].

وعليه فالمصادر الأساسية لفلسفة مسكويه الأخلاقية هي بلا شك المصادر اليونانيه، وقد ألح مسكويه كثيراً على القول بأنه اطلع على كلام الفيلسوف ـ أرسطو ـ طبقاً للترجمة التي أعطاها عنه أبو عثمان الدمشقي، وهي ترجمة موثوقة، لأنّ المترجم يعرف كلتي اللغتين، اليونانية والعربية بدقة. وكذلك ترجمة يحيى بن عدي الذي انتهت إليه رئاسة أهل المنطق في زمان مسكويه. ثم إنّ أبا حيان يحدثنا في كتابه **الإمتاع والمؤانسة** بأن مسكويه كان يلوذ بابن الخمار، وابن الخمار كان يجيد السريانية، ويجيد النقل إلى العربية، وربما كان له أثر على مسكويه من هذه الناحية[٣].

والذي يهمنا من هذه المصادر اليونانية هي الكتب التي استقى منها مسكويه أفكاره الأخلاقية في كتابه «تهذيب الأخلاق» في كل باب من أبواب فلسفته الأخلاقية. ففي باب السعادة القصوى هو مدين لأرسطو لأنّه يتتلمذ عليه ويتأثر بآرائه التي نجدها في كتاب «الأخلاق النيقوماخية» "Nichomachean - Ethics"[٤]، وفي باب السعادة الأخلاقية أو الدنيوية نراه يتأثر

---

(١) نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي، محمد أكون، ترجمة: هاشم صالح، ص٢٦٦ ـ ٢٦٧، دار الساقي، بيروت ـ لندن، ١٩٩٧م.

(٢) انظر: «ابن» مسكويه ـ فلسفته الأخلاقية ومصادرها، عبدالعزيز عزّت، ص٣٦٠، شركة مكتبة ومطبعة البابي الحلبي وأولاده بمصر، القاهرة، ١٩٤٦م.

(٣) «ابن» مسكويه ـ فلسفته الأخلاقية ومصادرها، عبدالعزيز عزّت، ص٣٦١ (المصدر السابق).

(٤) علم الأخلاق النيقوماخية، هو أهم المؤلفات الثلاثة التي تكوّن ما يمكن أن يسمى أدب أرسطو. فإنه أوفاها وأحسنها تحريراً، ويظهر أن «سيسيرون» يعتقد أن «الأدب إلى ينقوماخوس» هو لينقوماخوس بن أرسطوطاليس وليس=

بجمهورية أفلاطون عندما يعرض إلى القوى الثلاث للنفس، ولابد أنه قرأ لأرسطو كتاب النفس، عندما يقسم العقل إلى قسمين: عقل نظري وعقل عملي، ويأخذ منه أيضاً عندما يتكلم عن نظرية الفضائل أنها وسط بين الإفراط والتفريط. وأما سائر الفضائل الأخلاقية فهو يستقي من كتاب: «الأخلاق النيقوماخية». وفي باب الطب النفساني ينقل عن جالينوس في كتابه، وكذلك في باب «تعرف المرء عيوب نفسه» «خيار الناس ينتفعون بأعدائهم». أمّا في باب تأديب الأحداث أو أدب الإنسان القاصر فهو يأخذ عن بريسن "Bryson" في «تأديب الأحداث والصبيان خاصة» وهو يشير إلى هذه المصادر في صراحة تدل على مبلغ أمانته العلمية التي يصعب أن نجدها عند الكثرة من مفكري الإسلام[1].

= لأرسطوطاليس نفسه.

(انظر: هامش علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، أرسطوطاليس، ترجمة من اليونانية إلى الفرنسية: بارتلمي سانتهلير، ونقله إلى العربية: أحمد لطفي السيد، ج١، ص١٦٧، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٢٤م).

(١) انظر «ابن» مسكويه ـ فلسفته الأخلاقية ومصادرها، عبدالعزيز عزّت، ص٣٦٢، شركة مكتبة ومطبعة البابي الحلبي وأولاده بمصر، القاهرة، ١٩٤٦.

آراء مسكويه الأخلاقية والنفسيّة من خلال كتابيه «تهذيب الأخلاق» و«الفوز الأصغر»

مقدمة

يسد مسكويه ذلك الفراغ الذي يثير الحيرة والتساؤل حول اهتمام فلاسفة الإسلام بكل جوانب فلسفة أرسطو ما عدا الأخلاق عنده، ولقد اضطلع بذلك على نحو لا يقل عن قدرهم في المنطق والإلهيّات.

وإذ مهّد مسكويه لفلسفته الخلقية بدراسة لقوى النفس، يسهّل بحثه في الأخلاق بتمحيص السعادة وتحديد الخير الأقصى ليستخلص السعادة التي يجب أن يقصدها الإنسان من حيث هو إنسان، إنها يجب أن تكون غاية قصوى كافية لنفسها فضلاً عن قداستها لتعلقها بالعقل أشرف ما في الإنسان[١].

لقد اشتهر مسكويه بكتاباته الأخلاقية، ومن أشهرها كتاب: «تهذيب الأخلاق». حيث قد قدم مسكويه لآرائه في الأخلاق ببحث في النفس، لأنه كان يرى أن الطريق إلى تحصيل الأخلاق هو أن نعرف أولاً نفوسنا، وما هي قواها وملكاتها، وما هي غايتها وكمالها[٢].

تأثر مسكويه بشكل كبير بأرسطو "Aristotle" وأفلاطون "Plato". وهو يكون ـ وفقاً لما تقتضيه الموضوعات والبحوث الفلسفية والأخلاقية ـ أرسطياً حيناً وأفلاطونياً حيناً آخر. وفضلاً عن هذين الفيلسوفين فقد نقل في «تهذيب الأخلاق» و«الفوز الأصغر» أقوالاً عن سقراط "Soerates"

---

(١) الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي (العقليون والذوقيون أو النظر والعمل)، الدكتور أحمد محمود صبحي، ص٣١٠ ـ ٣١١، دار المعارف، القاهرة.

(٢) تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق لأبي علي مسكويه، تقديم: الشيخ عبدالكريم سلمان، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨١م.

وجالينوس "Galien" وفيثاغورس "Pythagoros" وفرفوريوس "Porphyry" ويروكلُس (برقلس) "Proklos"أو "Proclus"، ونقد آراءهم، لكنه لم يبدِ اهتماماً كثيراً بالرّواقيين ."Stoicism" وضمن إطار العالم الإسلامي اهتم في هذين الكتابين بفلاسفة أمثال الكندي وأبي عثمان الدمشقي وآخرين[١].

بقاء النفس وقواها

إنّ الحكماء جعلوا وجود الأشياء على أربع مراتب: وجود في الأعيان، ووجودٌ في الأذهان، ووجودٌ في اللفظ، ووجودٌ في الكتابة. وقالوا: إنّ كل مرتبة من الثلاثة الأخيرة تدل على ما قبلها، فالكتابة تدل على اللفظ، واللفظ على الوجود الذهني، والوجود الذهني على الوجود العيني، إلاّ أنّ دلالة الكتابة والألفاظ تختلف بحسب الأوضاع[٢].

ويعرِّف مسكويه النفس "Soul" بأنها «جوهر بسيط غير محسوس بشيء من الحواس»[٣]. إنها «ليست بجسم، ولا بجزء من جسم، ولا حال من أحوال الجسم، وإنها شيء آخر مفارق للجسم بجوهره وأحكامه وخواصه وأفعاله»[٤]. إنها من جوهر أعلى وأكرم وأفضل من كل ما في العالم من الأمور الجسمانية[٥].

ويعرّفها بأنها وجدت بوساطة العقل، وبواسطتها حصل الفلك «ولمّا انتهى الوجود إلى أجسامنا كان بتوسط الفلك وأجزائه وكواكبه»[٦]. فحركتنا مستفادة من حركة الفلك[٧].

ويذهب مسكويه، مردداً في ذلك قول أفلاطون، إلى أن للنفس الإنسانية ثلاث قوى هي: **القوة الناطقة، والقوة الغضبية، والقوة الشهوية**. ولاحظ أن مسكويه يسمي هذه القوى الثلاث أيضاً، مثل أفلاطون، نفوساً. غير أنه لا يعنى بذلك أنها نفوس منفصلة مستقلة بعضها عن

---

(١) انظر: دائرة المعارف الإسلامية الكبرى، إشراف: كاظم الموسوي البجنوردي، ج٥، ص١٥٣، طهران، ٢٠٠٣ م.

(٢) أزلية النفس وبقاؤها، عز الدولة سعد بن منصور البغدادي الشهير بابن كمّونة، ص٩٥، تحقيق: إنسية برخواه، مكتبة، متحف ومركز وثائق مجلس الشورى الإسلامي، طهران، ٢٠٠٦م.

(٣) تهذيب الاخلاق لمسكويه، ص ٤، تقديم الشيخ عبدالكريم سلمان، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨١م.

(٤) تهذيب الاخلاق لمسكويه، ص ٩، (المصدر السابق).

(٥) تهذيب الاخلاق لمسكويه، ص ٦ ـ ٧، (المصدر السابق).

(٦) الفوز الأصغر لمسكويه، ص٣٢ ـ ٣٣، دار مكتبة الحياة، بيروت.

(٧) الفوز الأصغر لمسكويه، ص٦٢، (المصدر السابق).

بعض، بل هي نفوس متصلة بعضها ببعض، وأنها إذا اتصلت صارت شيئاً واحداً. ومع أنها تكون شيئاً واحداً، إلا أنها تُبقي على تغاير قواها، فقد تثور إحداها، وتكون الأخرى هادئة ساكنة. يقول مسكويه: «ولذلك قال قوم إن النفس واحدة، ولها قوى كثيرة. وقال آخرون بل هي واحدة بالذات، كثيرة بالعرض والموضوع...»[١]، غير أن مسكويه لم يطل في شرح هذا الموضوع وتوضيحه، لأنه، كما قال، يخرج عن غرضه في هذا الكتاب. وفيما يلي بيان بهذه القوى أو النفوس الثلاث[٢] حسب تصنيف أفلاطون.

I ـ القوة الناطقة (أو النفس الناطقة)

هي التي يكون بها الفكر والتميز والنظر في حقائق الأمور. وتسمى الملكية، وآلتها التي تستعملها من البدن[٣]، «الدماغ».

II ـ القوة الغضبية (أو النفس الغضبية)

ويسميها مسكويه أيضاً النفس السبعية، وهي التي يكون بها الغضب، والتحدّي، والإقدام على الأهوال، والشوق إلى التسلط، والترفع، وضروب الكمالات. ومركز هذه القوة في «القلب».

III ـ القوة الشهوية (أو النفس الشهوية)

ويسميها مسكويه أيضاً النفس البهيمية، وهي التي تكون بها الشهوة، وطلب الغذاء، والشوق إلى الملاذ التي في المآكل والمشارب والمناكح، وضروب اللذات الحسية. ومركز هذه القوة في «الكبد».

والقوة الشهوية هي أدون هذه القوى، والقوة الغضبية أوسطها، والقوة الناطقة أشرفها، والإنسان صار إنساناً بها، فيها يباين البهائم، ويشارك الملائكة[٤].

---

(١) تهذيب الاخلاق لمسكويه، ص ٤٣ ـ ٤٤، (مصدر سابق).

(٢) انظر: الدراسات النفسانية عند العلماء المسلمين، الدكتور محمود عثمان نجاتي، ص ٧٥، دار الشروق، القاهرة ـ بيروت، ١٩٩٣م.

(٣) انظر: مفهوم النفس عند ابن مسكويه، الدكتور محمد فاروق النبهان، ص١٢، حلب، ٢٠٠٤م.

(٤) تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص ١٣ ـ ١٤، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨١م. (ذكر الدكتور محمد عابد الجابري في مقاله، نظام القيم في الثقافة العربية الإسلامية، ص٥٢، ضمن كتاب: الأخلاقيات الإسلامية وأسس الديموقراطية، الصادر عن المجلة المغاربية للكتاب في الدار البيضاء لسنة ٢٠٠٠م، قائلاً: «ولعلّ أحسن كتاب =

ويذكر مسكويه أن القدماء شبهوا الإنسان وحاله مع هذه القوى، أو النفوس الثلاث بإنسان يركب دابة ويقود كلباً للقنص. فإن كان الإنسان هو الذي يقود ويوجّه ويسيطر على الدابة والكلب، وكانا يطيعانه في سيره و صيده وسائر تصرفاته، فلا شك أن الثلاثة يعيشون في انسجام، وفي رغد من العيش المشترك بينهم. أما إذا لم تطع الدابة فارسها، وغلبته، فإنها قد تعدو إلى جهات وَعِرة خطرة فتلحق بفارسها وكلبه الهلاك. وكذلك إذا لم يطع الكلب الفارس، فإن رأى من بعيد شيئاً يظنه صيداً جرى نحوه، وجذب معه الفارس ودابته، فيلحق بهم جميعاً الضرر. وفي هذا المثال تنبيه إلى الأضرار التي تصيب الإنسان إذا لم تتحكم القوة الناطقة في القوتين الغضبية والشهوانية[1]. ويلاحظ وجه الشبه بين هذا المثال والمثال الذي ذكره أفلاطون، والذي شبه فيه العقل والنفس الغضبية، والنفس الشهوانية بسائق يقود عربة يجرها جوادان، أحدهما طيب والآخر خبيث.

ويصنف مسكويه قوى النفس في مواضع أخرى تصنيفاً آخر، يمزج فيه تصنيف كل من أفلاطون وأرسطو لقوى النفس، كما ظهر فيه أثر يحيى بن عدي والكندي والفارابي وإخوان الصفا، فيضيف إلى قوى النفس الثلاث السابقة، القوى النفسانية المدركة التالية.

يقول ابن كمّونة: حكى أبو علي أحمد المعروف بمسكويه في كتابه الذي سمّاه الفوز الأصغر، أن أفلاطون الحكيم اعتمد في بقاء النفس على ثلاث حجج:

أحدهما: أنّ «النفس تعطي الحياة أبداً كل ما توجد فيه، وكل ما يعطى الحياة أبداً ما يوجد فيه، فالحياة جوهريّة لها، وما كانت الحياة جوهرية له فلن يمكن أن يقبل ضدّها وضدّ الحياة هو الموت، فالنفس إذن لا يمكن موتها».

والثانية: «أنّ النفس ليس فيها شيء من الرواءة، وكل ما ليس فيه شيء من الرواءة فليس بفاسد، فالنفس ليست بفاسدة».

= يعرض هذه الصيغة بصورة منهجية مبوّبة ومنظمة»، كتاب «تهذيب الأخلاق» لابن مسكويه. وعنه أخذت المؤلفات الأخرى في الأخلاق، بما في ذلك تلك التي ترتدي ثوباً إسلامياً مثل كتاب «الذريعة إلى مكارم الشريعة» للراغب الأصفهاني).

(١) تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص ٤٤ ـ ٤٥، (المصدر السابق).

والثالثة: «أنّ النفس متحرّكة بذاتها، وكل ما كانت حركته من ذاته، فهو غير فاسد، فالنفس غير فاسدة»[1].

الحواس الخمس الظاهرة

وهي اللمس والذوق والشم والبصر والسمع. ويدرك كل منها محسوسات خاصة بها. وهي تحس بمحسوساتها المخالفة لها في الكيفية، ومثال ذلك أن الذوق يحس بالرطوبة المختلفة في الكيفية لرطوبة اللسان. والهواء الموجود في تجويف الأذن له كيفية معينة، فإذا طرقه هواءٌ آخر فيه حركةٌ وإقراعٌ أحسَّ به الإنسان[2]. ويلاحظ تأثر مسكويه بإخوان الصفا الذين قالوا: إن الحاسة تحس نتيجة التغيرات التي تحدثها المحسوسات في كيفية مزاج عضو الحاسة[3].

I ـ الحس المشترك

الحس المشترك هو القوة التي تجتمع فيها صور المحسوسات التي تدركها الحواس الخمس الظاهرة، وتؤلفها في ذاتها، وتميّز بينها، ومركزها مقدم الدماغ.

II ـ القوة المتخيّلة

ويؤدي الحس المشترك صور المحسوسات إلى القوة المتخيّلة. ولم يشرح مسكويه بوضوح وظائف القوة المتخيّلة، وإنما هو أشار بإيجاز إلى علاقة القوة المتخيّلة بالرؤى والأحلام[4]. ويلاحظ أنه حينما يتكلّم عن عملية تركيب صور المحسوسات بعضها على بعض لتكوين أمور غير موجودة في الحقيقة، مثل حيوان مركب من حمار ونعجة، أو إنسان يطير، وهي العمليات التي ينسبها الكندي "Al-Kindi" والفارابي "Al-Farabi" وإخوان الصفا "Brothers of Purity" أو "Ikhwan al-Safa" وابن سينا "Ibn Sina" إلى القوة المتخيّلة، فإن مسكويه ينسبها إلى الوهم، ولكنه لم يوضح صراحة ماذا يعني بالوهم. فهل هو قوة نفسانية غير القوة المتخيّلة، أم هو القوة

---

(١) أزليّة النفس وبقاؤها، عز الدولة سعد بن منصور البغدادي (ابن كمّونة)، ص١٣٨، تحقيق: إنسية برخواه، مكتبة، متحف ومركز وثائق مجلس الشورى الإسلامي، طهران، ٢٠٠٦م.

(٢) تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص ٢٢ ـ ٢٣، (مصدر سابق).

(٣) الدراسات النفسانية عند علماء المسلمين، الدكتور محمد عثمان نجاتي، ص٧٧.

(٤) الفوز الأصغر لأبي علي مسكويه، تحقيق: عبدالفتاح أحمد فؤاد، ص ٩٦ ـ ٩٧. بنغازي، ليبيا، دار الكتاب الليبي، ١٩٤٧م.

المتخيّلة حينما تتخيّل أموراً لا وجود لها في الحقيقة كتخيّل حيوان مركب من حمار ونعجة[١].

III - القوة الحافظة

وتؤدي القوة المتخيّلة صور المحسوسات إلى القوة الحافظة، وهي كالخزانة التي تحفظ فيها صور المحسوسات لاستحضارها عند الحاجة إليها. ومركزها في الجزء المؤخر من الدماغ.

قوة الفكر هي القوة التي تحدث فيها الرؤية والتوجه نحو العقل. ويختص الإنسان وحده بهذه القوة، وبها يتميّز عن سائر الحيوان. وعلى قدر حركة هذه القوة «واستقامتها، وصحة نظرها، وتمييزها، تكون مرتبة الإنسان، وتميّزه عن البهائم، وعلى قدر استكمالها بالحركة، وقبولها أثر العقل، يكون مقداره من الإنسانية»[٢].

IV - قوة الفكر

قوة الفكر قوة نفسانية راقية تنظر في حصيلة المدركات الحسية، وفي أوجه التشابه والاختلاف فيها، وهي تسعى نحو معرفة أسباب الموجودات ومبادئها، ولذلك يمكن القول أن عمل هذه القوة إنما هو عبارة عن تمهيد لعمل العقل الذي هو إدراك حقائق الأشياء. ويظهر فعل هذه القوة في البطن الأوسط من بطون الدماغ.

V - القوة العاقلة

تنقسم القوة العاقلة، أو النفس الناطقة إلى جزأين، أو إلى قوتين، إحداهما **العالمة**، والأخرى **العاملة**. ويتحقق للإنسان كماله الأول بالقوة العالمة، «وهي التي يشتاق بها إلى العلوم، فهو أن يصير في العلم بحيث يصدق نظره، وتصح بصيرته، وتستقيم رؤيته، فلا يغلط في اعتقاد، ولا يشك في حقيقة، وينتهي في العلم بأمور الموجودات على الترتيب إلى العلم الإلهي الذي هو آخر مرتبة العلوم، ويثق به، ويسكن إليه، ويطمئن قلبه، وتذهب حيرته، وينجلي له المطلوب الأخير حتى يتحدّ به»[٣].

ويتحقق للإنسان بالقوة العاملة كماله الثاني «وهو الكمال الخُلقي، ومبدؤه من ترتيب قواه

---

(١) الفوز الأصغر لمسكويه، ص ٤٢، (المصدر السابق).

(٢) الفوز الأصغر لمسكويه، ص ٩٥، (المصدر السابق).

(٣) تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص ٣٣، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨١م.

وأفعاله الخاصة بها حتى لا تتغالب، وحتى تتسالم هذه القوى فيه، وتصدر أفعاله كلّها بحسب قوته المميّزة منتظمة مرتبة كما ينبغي»[١]. وإذا كمل الإنسان بكل من الجزء العلمي "scientific" (أو النظري)، والجزء العملي "practical" من قوته العاقلة، فقد سعد الإنسان السعادة التامة[٢]. ويلاحظ أن كلام مسكويه عن جرأي القوة العاقلة قريب مما قاله عنهما الفارابي وابن سينا.

نظرية المعرفة[٣] عند مسكويه

يذهب مسكويه إلى أن الإنسان "Human" يدرك حقائق الأمور بنحوين، أو على طريقين: **أحدهما** هو طريق الحواس الخمس، ويشاركها فيه الحيوان .**والآخر** هو طريق العقل، وهو ما يختص به الإنسان، ويتميّز به عن الحيوان. وهذا الإدراك العقلي لا يكاد يخلص للإنسان دون أن يشوبه الإدراك الحسي، إلاّ بالرياضة الطويلة[٤]. وذلك لأننا إذا «أردنا أن ننظر في المعنى العقلي لندركه، عارضتنا تلك الصور الحسية في أوهامنا، لغلبتها علينا، وألفتنا، فلم تدعنا، ولم نرومه من ذلك»[٥]. ولكن بالتدريب على الرياضيات، وإدمان النظر إلى المعقولات، والانقطاع عن الحس على قدر الإمكان، ظهر لنا شرف المعقولات وفضلها على المحسوسات.

ويذهب مسكويه إلى أن في النفس معرفة عقلية أولية ليست مستمدة من الحواس، تستطيع بها النفس أن تدرك الصادق والكاذب من الإحساسات، وأن تميّز بين المحسوسات، وتدرك ما فيها من أسباب الاختلافات وأسباب الاتفاقات، وتدرك أخطاء الحواس وتردّ عليها أحكامها. فالبصر، مثلاً، يخطئ في إدراكه الشمس صغيرة وهي أكبر

---

(١) تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص ٣٣، (المصدر السابق).

(٢) انظر: تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص ٧٣، (المصدر السابق).

(٣) نظرية المعرفة "Knosiology" أو: "Theory of Knowledge" البحث في طبيعة المعرفة وحدودها وقيمتها وأصلها ووسائلها، وفي المشكلات الفلسفية التي تنشأ عن العلاقة بين الذات المدركة أو العارفة والموضوع المدرك أو المعروف. وقيل إنّ نظرية المعرفة قسمٌ من علم النفس النظري، الذي يصعب فيه الاستغناء عن علم ما بعد الطبيعة، لأنّ غرضه البحث عن المبادئ التي يفترضها الفكر متقدمة على الفكر نفسه. ومعنى ذلك أن نظرية المعرفة هي البحث في المشكلات الفلسفية الناشئة عن العلاقة بين الذات المدركة والموضوع المدرك، أو بين العارف والمعروف.
(انظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ج٢، ص٤٧٨، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ١٩٨٢م).

(٤) الفوز الأصغر لمسكويه، ص١٧، تحقيق: عبدالفتاح أحمد فؤاد، ليبيا، ١٩٤٧م.

(٥) الفوز الأصغر لمسكويه، ص ١٧، (المصدر السابق).

من الأرض مئة ونيفاً وستين مرة. ويخطئ في إدراك الأشياء التي تتحرك على الاستدارة فيراها كالحلقة والطوق. ويخطىء في إدراك الأشياء الغائصة في الماء فيرى بعضها مكسوراً وهو صحيح، وبعضها معوجاً وهو مستقيم، وبعضها منكسراً وهو منتصب، «فيستخرج العقل أسباب هذه كلها من مبادئ عقلية، ويحكم علهيا أحكاماً صحيحة»[1]. فالعقل، إذن، يشرف على عمل الحواس ويصحح أخطاءها وإذا علمت النفس أن الحس قد أخطأ، فهي ليست تستمد هذا العلم من الحس، وإنما تستمده من ذاتها[2]، أي من المعرفة العقلية الأولية الموجودة فيها.

عملية اكتساب المعرفة

ويشرح مسكويه تدرج عملية اكتساب المعرفة عن طريق الحس، ويبدأ بإدراك الحواس الخمس الظاهرة لمحسوساتها، وتجمع هذه المحسوسات في الحس المشترك، ثم انتقالها إلى القوة المتخيلة، ثم إلى القوة الحافظة، وكل هذه المستويات من الإدراك يشترك فيها الحيوان مع الإنسان. وهناك قوة أخرى للنفس يختص بها الإنسان، ولا توجد في الحيوان، هي قوة الفكر، التي تقع فيها حركة الرويّة والتوجه نحو العقل، وإدراك حقائق الأمور التي في العقل، وبوصول الإنسان إلى هذه المرتبة تُسْتكْمل فيه صورة الإنسانية، ويبلغ غاية أفقه[3].

والطريق الأول للمعرفة هو الطريق الصاعد من الحس إلى العقل، وهو طريق الحكماء والفلاسفة.

أما الطريق الثاني، وهو الهابط من أعلى والذي تفيض فيه الحقائق من الحق إلى عقل الإنسان، ثم إلى القوة الفكرية، ثم إلى القوة المتخيلة، ثم إلى الحس، فهو الطريق الذي تصل به المعرفة إلى الأنبياء. ويرى مسكويه اتفاق الحقائق التي يتوصّل اليها عن هذين الطريقين[4].

---

(١) تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص ٧ ـ ٨. الفوز الأصغر لمسكويه، ص ٤٤ ـ ٤٥.

(٢) تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص ٨.

(٣) الفوز الأصغرلمسكويه، ص ٩٥.

(٤) الفوز الأصغرلمسكويه، ص ٩٧ (المصدر السابق).

مسكويه والفارابي

ويلاحظ التشابه الكبير بين كل من مسكويه "Miskawayh" والفارابي "Al-Farabi"[(١)] في القول بطريقين للمعرفة، أحدهما صاعد من الحس إلى العقل، والآخر هابط من العقل الفعّال، أو من الحق إلى عقل الإنسان، ثم إلى الحس. كما يلاحظ التشابه بينهما في الدور الذي تقوم به القوة المتخيلة في الأحلام والرؤى والوحي.

الأحلام والرؤيا الصادقة والنبوة

حينما تتعطل الحواس أثناء النوم، وتتوقف عن إدراك المحسوسات الخارجية، فإن النفس، ممثلة في القوة المتخيلة تتجه إلى صور المحسوسات التي أدركتها من قبل، واحتفظت بها في القوة الحافظة، وتقوم بتصفحها واستعراضها. وربما تقوم بتركيب بعضها على بعض، فتتكوّن من ذلك أشياء غريبة، كأن يرى الإنسان نفسه في المنام يطير، أو كأن جملا مركباً على طائر، أو ثوراً على بدن إنسان، وغير ذلك من أنواع التركيبات الكثيرة الباطلة التي تسمى **أضغاث أحلام**. أما إذا اتجهت النفس في حال النوم نحو العقل، ولم تشتغل بصور المحسوسات المخزونة في القوة الحافظة، فإنها ترى الأشياء التي ستحدث في الكون في المستقبل. «فإذا كان لها هناك حظ من هذا المعنى وافر، كان ما تراه صادقاً بغير تأويل، لأنها ترى الشيء بعينه. وإن كان الحظ قليلاً، كان ما تراه مرموزاً يحتاج إلى تأويل. وهذه الحال بعض أحوال النبوة»[(٢)]. إن النبي تلوح له حقائق الأمور فائضة عليه، وهو لا يرتقي إليها من أسفل بالتعليم والتدريج[(٣)].

---

(١) أبو النصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلَغ (الفارابي) (٢٥٩ ـ ٣٣٩هـ): ولد في مدينة فاراب في إقليم خراسان التركي. أكب على الدرس في بلدته وكان يجيد من اللغات الفارسية والتركية والكردية، وأتقن العربية في بغداد، دخل العراق واستوطن بغداد، عاصمة العلم والمعرفة حينئذ، وتتلمذ على أبي بشر متى (ت ٣٢٨هـ) ودرس عنه المنطق. ثم قرأ العلم الحكمي على يوحنا بن حيلان (المتوفى في بغداد في أيام المقتدر الذي رقي الخلافة سنة ٢٩٥هـ) واستفاد منه و برز في ذلك على أقرانه. ثم اشتهرت تصانيفه وكثرت تلاميذه، وصار أوحد زمانه. وقد نبغ من تلامذته يحيى بن عدي النصراني (صاحب المدرسة الشهيرة التي تعرف بمدرسة السجستاني الذي هو تلميذ يحيى بن عدي). وفي سنة ٣٣٠هـ انتقل إلى دمشق، ثم اتصل بسيف الدولة الحمداني، صاحب حلب، فضمه إلى علماء بلاطه واصطحبه في حملته على دمشق حيث توفي هناك وله من العمر ثمانون عاماً.

(انظر: مقدمة الدكتور ألبير نصري نادر على كتاب الجمع بين رأي الحكيمين للفارابي، ص٧١، دار المشرق، بيروت).

(٢) الفوز الأصغر لمسكويه، ص ١٠٢، تحقيق: عبدالفتاح أحمد فؤاد، ليبيا، ١٩٤٧م.

(٣) الفوز الأصغر لمسكويه، ص ١٠٥ ـ ١٠٦، (المصدر السابق).

ويلاحظ أن مسكويه قد تأثر كثيراً بآراء الفارابي في الأحلام والرؤيا الصادقة والوحي، فإن آراءه فيها هي في أساسها آراء الفارابي نفسها. ويلاحظ كذلك أن رأي مسكويه في الوحي "Revelation" والنبوة "Prophecy" قريب أيضاً من رأي إخوان الصفا.

ويرى دي بور[١] أن فلسفة مسكويه وسط تقريباً بين فلسفة الكندي وفلسفة الفارابي[٢].

السعادة عند مسكويه

لما كانت الخيرات هي كمالات الإنسان وجب على الإنسان الحرص عليها لكي يتحقق كماله الذي هو له... وإلاّ انحط عن مرتبة الإنسانية إلى مرتبة البهيمية.. فكل نفس تشوق إلى أفعالها الخاصة بها. والنفس الإنسانية يكون شوقها.. إلى أفعالها الخاصة بها: أعني العلوم والمعارف، مع هربها من أفعال الجسم الخاصة. فهو فضيلتها. وهذا هو المنحى العقلاني عند مسكويه شأنه في ذلك شأن فلاسفة الإسلام المتأثرين بأرسطو الذي يجعل أول فضائل النفس الناطقة العلوم والمعارف. وأن الشوائب البدنية هي التي تصرف النفس الإنسانية عن فضيلة النفس هذه، لذلك وجب على الإنسان أن ينصرف عما يعوق فضيلته، يقول مسكويه: «وبحسب طلب الإنسان لهذه الفضيلة، وحرصه عليها، يكون فضله وهذا الفضل يتزايد بحسب عناية الإنسان بنفسه، وانصرافه عن الأمور العائقة له عن هذا المعنى بجهده وطاعته»[٣]. وهذا يعني أن على الإنسان أن يلتزم طريق المجاهدة والتصفية للنفس[٤].

إذن يذهب مسكويه إلى أن سعادة كل موجود إنما هو في صدور أفعاله التي تخصه على نحو تام وكامل. وعلى ذلك، فسعادة الإنسان تكون في صدور أفعاله الإنسانية التي تخصه،

---

(١) دي بور، "T.J.de Boer" (١٨٦٦ ـ ١٩٤٢م) من أساتذة الفلسفة في جامعة أمستردام. من آثاره الغزالي وابن رشد، وتاريخ الفلسفة في الإسلام، صدر في شتوتجارت (ألمانيا) عام ١٩٢١م، وقد نقله إلى الإنجليزية جونس، فصدرت الطبعة الثانية في لندن ١٩٣٣م، ونقله إلى العربية الأستاذ عبدالهادي أبو ريدة، القاهرة، ١٩٣٨م، والطبعة الثانية ١٩٤٨م.

(٢) انظر: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، عبدالرحمن بدوي، ص٩٠، وكالة المطبوعات، الكويت ـ دار القلم، بيروت، ١٩٨٠م، نقلاً عن كتاب: تاريخ الفلسفة في الإسلام، دي بور، ترجمة: عبدالهادي أبو ريدة، ص١١٦.

(٣) تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص١٨، تحقيق ابن الخطيب، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

(٤) نظرية السعادة عند فلاسفة الإسلام، الدكتور سعيد مراد، ص٨٨ ـ ٨٩، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٩٢م.

وتحقق كماله، وهي: **التميز، والروية، والحكمة**[1]. وللحكمة جزءان: نظري وعملي. فبالنظري يمكن تحصيل الآراء الصحيحة. وبالعملي يمكن تحصيل الهيئة الفاضلة التي تصدر عنها الأفعال الجميلة[2]. فمن يريد أن يحصِّل السعادة، إذن، فعليه أن يستكمل هذين الجزأين من الحكمة. وتحصيل الجزء النظري من الحكمة "Sophia" يتم بدراسة جميع العلوم، ومعرفة جميع الموجودات حتى يتجلى له المطلوب الأخير، وهو المبدع لجميع الموجودات. وتحصيل الجزء العملي من الحكمة "phronesis" يتم بدراسة كتب الأخلاق التي تتهذب بها النفس، ويتحقق بها كماله الخلقي، وذلك «بترتيب قواه وأفعاله الخاصة بها حتى لا تتغالب، وحتى تتسالم هذه القوى فيه وتصدر أفعاله كلّها بحسب قوّته المميّزة منتظمة مرتبة كما ينبغي»[3]. فإذا استكمل الإنسان هذين الجزأين من الحكمة، فقد سعد السعادة التامة[4].

أجناس السعادة

يذكر مسكويه أجناس السعادة عين ما ذكره أرسطو طاليس في هذا المقام فيقول:

«وأرسطوطاليس رتّب أجناس السعادة فجعلها ثلاثة: سعادة في النفس، وسعادة في البدن، وسعادة من خارج البدن وفي ما يطيف بالبدن».

أمّا التي في النفس، فهي العلوم والمعارف، ونهايتها الحكمة. وهذه السعادة هي أقصاها، لأنها تراد لذاتها لا شيء آخر. وأمّا التي في البدن، فمثل الجمال، والاعتدال في الأعضاء، وصحّة المزاج. وهذه تراد لنفسها، وقد تراد لغيرها، أعني لأن تتم بها أغراض أخر من أفعال النفس وفضائلها. وأمّا التي من خارج البدن، مثل الأولاد النجباء، والأصدقاء، والإيسار، وشرف النسب، والكرامات. وقد تبيّن في كتاب الأخلاق أنَّ التي في البدن والتي هي خارج البدن ناقصة. فأمّا التي في النفس فكاملة تامّة، وقد يجوز للإنسان أن تتّفق السعادتان اللتان من خارج البدن، وفي داخل البدن، بالبخت، وليس يجوز أن يتفق له السعادة الأخرى التّامة إلاّ بالسعي والاجتهاد. وذلك أن ترتيب هذه السعادات وتفصيلها على ما ينبغي، وتحصيلها بعد

---

(١) تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص ١٣، ٣٣ ـ ٣٥، طبعة: دار الكتب العلمية، بيروت.

(٢) الفوز الأصغر لمسكويه، ص ٦٦، تحقيق: عبدالفتاح أحمد فؤاد، ليبيا.

(٣) تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص ٣٣، طبعة: دار الكتب العلمية، بيروت.

(٤) الفوز الأصغر لمسكويه، ص ٩٧، (مصدر سابق).

ذلك، ليس يمكن إلاّ بعد نظر طويل، وتمييز كثير، ورويّة (دربة) باقية، واعتبار دائم[1].

الطريق الموصل إلى السعادة

ويشرح مسكويه الطريق الموصل إلى تحصيل السعادة فيقول: «إن من عرف الموجودات كلّها مبتدئاً بمعرفة تركيب عالمنا هذا، والقوى الكثيرة المدبِّرة له، ويرى اتصال هذه القوى بعضها ببعض، وتدبير بعضها لبعض، وارتفاعها كلّها على نظام في غاية الحكمة إلى عالم آخر...»[2].

«فإذا أنس بالنظر إلى هذا العالم أيضاً، وقوى بصره فيه، شاهد أيضاً من عجائب الحكمة وآثارها ما هو ألطف وأغرب، وعجب مما كان شاهده، ورأى ارتباط تلك الآثار بعضها ببعض، وتدبير بعضها لبعض، ولاح له منها عالم آخر... محيط بهذا العالم الثاني كإحاطة الثاني بالأول أعني أنه غير جسماني، ولا يحتاج إلى مكان، بل يشتمل عليه بالتدبير والتقدير كاشتمال الثاني على الأول، ويمدّه بالقوى كإمداد الثاني للأول، ويسري فيه ذلك السريان اللطيف الذي يجري منه مجراه من الأول، إلاّ أنه أشدّ بساطة»[3].

إن السعادة القصوى، إذن، إنما تتحقق للإنسان، في رأي مسكويه، إذا ارتقى من معرفة الموجودات إلى معرفة الله تعالى[4]، فليس ينالها كلّ أحد، ولا يظفر بها كلّ من طلبها[5]. وإن الذي يصل إلى هذه الرتبة، أو هذا المقام، «هو السعيد التام، وهو الذي توفر حظه من الحكمة "The Wisdom"، فهو مقيم بروحانية بين الملأ الأعلى، يستمد منهم لطائف الحكمة ويستنير بالنور الإلهي، ويستزيد من فضائله بحسب عنايته بها، وقلة عوائقه منها... وهذه المرتبة التي من وصل إليها فقد وصل إلى آخر السعادات وأقصاها»[6].

---

(1) ترتيب السعادات ومنازل العلوم، أبو علي مسكويه، ص١١٠ ـ ١٠٩، تحقيق: الدكتور أبو القاسم إمامي، (ضمن مجموعة «خزانة بهارستان» حكمت «١») مكتبة، متحف ومركز وثائق مجلس الشورى الإسلامي، طهران، ٢٠٠٠م.

(2) الفوز الأصغر لمسكويه، ص ٦٨، (مصدر سابق).

(3) الفوز الأصغر لمسكويه، ص ٦٨، (مصدر سابق).

(4) انظر: تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص ٣٣، طبعة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨١م.

(5) ترتيب السعادات ومنازل العلوم، أبي علي مسكويه، ص١١٠، تحقيق: أبو القاسم إمامي، ضمن مجموعة «خزانة بهارستان» حكمت «١»، مكتبة، متحف ومركز وثائق مجلس الشورى الإسلامي، طهران، ٢٠٠٠م.

(6) انظر: تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص ٧١، دار الكتب العلمية، بيروت.

إن الذي يعوق الإنسان عن تحصيل السعادة هو انشغاله بالحواس، وما تؤدي إليه مدركاتها من تهييج النفسين الشهوية والغضبية. ولذلك فنحن محتاجون إلى أن نفطم أنفسنا عن الأوهام المأخوذة من الحواس التي تعوقنا عن إدراك المعقولات الصحيحة، وتعطل النفس عن تحقيق كمالها، وبلوغ سعادتها[١].

قد يبدو من هذه التأكيدات أن مسكويه يذهب مذهب المتصوفة في مسألة السعادة العظمى هذه، غير أنه سرعان ما يبتعد عن هذا المذهب ليربط المسألة بالأخلاق وسلوك سبيل الحكمة والفلسفة، وليس بالزهد ومجاهدة البدن وشهواته كما يفعل المتصوّفة[٢].

غير أن تصوفه نظري عملي شبيه بتصوُّف الفارابي، وإن مجمل نظريته في السعادة شبيهة بنظرية الفارابي، حيث أن طرق تحصيلها عند كل منهما هو النظر العقلي، والترقي في مدارجه حتى الوصول إلى أقصى غاية يمكن أن يصلها الإنسان، وهي التقرب من الله تعالى، وقبول الفيض منه. ويلاحظ أيضاً أن جذور نظرية كل من الفارابي ومسكويه في السعادة ترجع إلى أرسطو "Aristotle" وأفلاطون "Plato" والأفلاطونية الجديدة (المُحْدَثة) "Neo-platoism".

إذن السعادة عند مسكويه تنقسم إلى ثلاثة أقسام.

I ـ سعادة الأبدان: وهي تتحقق بالأشياء الحسية المتعلّقة بأحوالها السفلى يسعد بها. إلاّ أنه في الوقت نفسه يطالع الأمور الشريفة، باحثاً عنها، مشتاقاً إليها متحرّكاً نحوها، مغتبطاً بها.

II ـ سعادة الأرواح الطيبة المستغنية عن الأبدان: وهي لا تحتاج إلى شيء من السعادات البدنية، سوى سعادة النفس فقط، أعني المعقولات الأبدية التي هي الحكمة فقط.

III ـ سعادة الأبدان والأرواح معاً: ما دام الإنسان إنساناً. فلا تتم له السعادة إلاّ بتحصيل الحالين جميعاً، وليس يحصلان على التمام، إلاّ بالأشياء النافعة في الوصول إلى الحكمة الأبدية[٣].

---

(١) انظر: الفوز الأصغر لمسكويه، ص ١٩، ٧٧.

(٢) العقل الأخلاقي العربي ـ دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية ـ الدكتور محمد عابد الجابري، ص٤٥١، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ٢٠٠١م.

(٣) نظرية السعادة عند فلاسفة الإسلام، الدكتور سعيد مراد، ص٩٦، مكتبة الأنجلو المصريّة، القاهرة، ١٩٩٢م ـ وانظر: الأخلاق عند الفلاسفة في اليونان والقرون الوسطى، السيد محمد عقيل بن علي المهدي، ص١١٨، دار الحديث، ١٩٩٧م.

وقد بيّن مسكويه حال كل مرتبة من هذه المراتب من ناحية النقص والكمال والسعادة والشقاء. فالحريص على السعادة البدنية المتعلقة بالأشياء الحسية ناقص مقصر عن أصحاب الأرواح الطيبة المستغنية عن الأبدان، ولذلك ليس يخلو ولا يتعرّى من الآلام والحسرات الناتجة عن خداع الطبيعة والزخارف الحسيّة وهو غير كامل على الإطلاق، ولا سعيد تام. أما أصحاب الأرواح الطيبة فهم أصحاب السعادة التامة بما توفر لهم من الحكمة يقيمون بروحانياتهم بين الملأ الأعلى، يستمدون منه لطائف الحكمة، ويستنيرون بالنور الإلهي. وهم أبداً لا يتعرضون للآلام والحسرات، مسرورين بذواتهم، مغتبطين بحالهم[١].

الأخلاق كما يراها مسكويه

يلجأ مسكويه إلى تحديد موضوع علمه «الأخلاق» فيعلن ما يلي:

«فأما أن هذه الصناعة هي أفضل الصناعات كلّها، أعني صناعة الأخلاق التي تُعنى بتجويد أفعال الإنسان بما هو إنسان...»[٢].

واهتم بالتأليف في الأخلاق اهتماماً كبيراً، وجاءت آراؤه في النفس وقواها كمقدمة لآرائه في الأخلاق، لأنه كان يرى أنه لكي نعرف الأخلاق معرفة جيدة، فيجب أن نعرف أولاً النفس الإنسانية وقواها. ويعتبر مسكويه أوّل فيلسوف مسلم ألّف كتاباً منظماً بأكمله في موضوع الأخلاق، وهو كتاب **تهذيب الأخلاق**. يقول مسكويه في مطلع هذا الكتاب: إن غرضه فيه هو «أن نحصل لأنفسنا خلقاً تصدر عنه الأفعال كلّها جميلة، وتكون مع ذلك سهلة علينا، لا كلفة فيها ولا مشقة، ويكون ذلك بصناعة وعلى ترتيب تعليمي»[٣].

يعرّف مسكويه الخُلُق بأنه:

«حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا رويّة. وهذه الحال تنقسم إلى قسمين: منها ما يكون طبيعيّاً من أصل المزاج، كالإنسان الذي يحركه أدنى شيء نحو غضب، ويهيج من أقل سبب، وكالإنسان الذي يجبن من أيسر شيء، كالذي يفزع من أدنى صوت يطرق

---

(١) انظر: تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص٩٤ ـ ٩٧، تحقيق: ابن الخطيب، القاهرة.

(٢) انظر: من اللاّهوت إلى الفلسفة العربية الوسيط (القسم الثاني)، الدكتور طيّب تيزيني، ص ١٧٨، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠٠٥م.

(٣) تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص٣، طبعة: دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨١م.

سمعه... ومنها ما يكون مستفاداً بالعادة والتدريب، وربما كان مبدؤه بالرويّة والفكر، ثم يستمر عليه أولاً فأولاً، حتى يصير ملكة وخلقاً»[1].

ويذكر مسكويه أن القدماء اختلفوا في قبول الخُلُق للتغيير، فقال بعضهم: إن من كان له خلق طبيعي لم ينتقل عنه. وقال آخرون: إن الخلق يمكن تغييره بالتأديب والمواعظ. ويقول مسكويه: «وهذا الرأي الأخير هو الذي نختاره، لأننا نشاهده عياناً، ولأن الرأي الأول يؤدي إلى إبطال قوة التمييز والعقل، وإلى رفض السياسات كلها، وترك الناس همجاً مهملين، وإلى ترك الأحداث والصبيان على ما يتفق أن يكونوا عليه بغير سياسة ولا تعليم، وهذا ظاهر الشناعة جداً»[2].

والناس يتفاوتون تفاوتاً كبيراً في قبول الأخلاق الفاضلة، وفي سرعة تعلّمها، ونحن نشاهد ذلك عياناً في الناس، وخاصة في الأطفال حيث نشاهد بينهم تفاوتاً كبيراً في استعدادهم لقبول الأدب، أو نفورهم عنه، وفي ظهور الأخلاق الحسنة فيهم، أو الأخلاق السيئة، مما نعرف به مراتب الناس في قبول الأخلاق الفاضلة، ونعلم معه أنهم ليسوا على مرتبة واحدة[3].

القوى النفسية

يقول مسكويه بثلاث قوى للنفس، كما ذكرنا سابقاً، **هي القوة الناطقة، والقوة الغضبية والقوة الشهوية**، وعدد الفضائل يكون بحسب عدد قوى النفس وتلك القوى مختلفة ومتباينة إذا قوي بعضها أضرّ بالآخر، وربّما أبطل فعله، وهي تقوى أو تضعف بحسب المزاج أو العادة أو التأديب[4].

«... ثم يحدث عن هذه الفضائل الثلاث باعتدالها ونسبة بعضها إلى بعض فضيلة هي كمالها وتمامها وهي فضيلة العدالة»[5]. إن الفضائل، إذن أربع هي: **الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة.** الحكمة هي فضيلة النفس الناطقة، وهي معرفة الموجودات كلّها، والأمور

---

(١) تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص ٢٥ ـ ٢٦، (المصدر السابق).

(٢) تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص ٢٦، (المصدر السابق).

(٣) تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص ٢٨ ـ ٢٩، (المصدر السابق).

(٤) انظر: مفهوم النفس عند ابن مسكويه، الدكتور محمد فاروق النبهان، ص١٢، حلب، ٢٠٠٤م.

(٥) تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص ١٣ ـ ١٥، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨١م.

الإنسانية، والأمور الإلهية. والعفة هي فضيلة النفس الشهوانية، وهي أن يصرّف الإنسان شهواته بحسب ما توجّه إليه النفس الناطقة المميّزة، بحيث لا تنقاد لها، وتصير عبداً لها، والشجاعة هي فضيلة النفس الغضبية، وهي أن تنقاد للنفس الناطقة المميّزة، فلا يخاف الإنسان من الأمور المفزعة إذا كان فعلها جميلاً، والصبر عليها محموداً أما العدالة فهي فضيلة للنفس تحدث لها من اجتماع هذه الفضائل الثلاث التي عودناها، وذلك عند مسالمة هذه القوى بعضها للبعض، واستسلامها للقوة المميّزة حتى لا تتغالب، ولا تتحرك لنحو مطلوباتها على سوء طبائعها...»[1].

وأضداد هذه الفضائل الأربع أربع أيضاً وهي: **الجهل، والشره، والجبن، والجور**. وتحت كل واحدة من هذه الأجناس أنواع كثيرة، وأشخاص هذه الأنواع أمراض نفسانية كثيرة بلا نهاية، تحدث منها أمراض كثيرة كالخوف، والحزن، والغضب، وأنواع العشق الشهواني، وضروب من سوء الخلق[2].

تعليم الأحداث والصبيان

«يتعلم الأحداث والصبيان الفضائل من الشريعة التي تقومهم وتقودهم إلى الأفعال المرضية، وتعد أنفسهم لقبول الحكمة وطلب الفضائل، وبلوغ السعادة بالفكر الصحيح والقياس المستقيم. ويتعلمون أيضاً من الوالدين اللّذَيْن يقومان بتربيتهم وتعليمهم الآداب الجميلة»[3].

ويصف مسكويه المنهج الذي يتبع في تأديب الصبيان، ويقول: إنه نقل أكثره من كتاب بريسن أو بروسن "Bryson" «. . . إن نفس الصبي ساذجة لم تنتقش بعد بصورة، وليس لها رأي، ولا عزيمة تميلها من شيء إلى شيء. فإذا انتقشت بصورة وقبلتها نشأ عليها واعتادها. فالأولى بمثل هذه النفس أن تُنبَّه أبداً على حب الكرامة، ولا سيما ما يحصل له منها بالدين دون المال، وبلزوم سننه ووظائفه. ثم يُمْدَح الأخيار عنده، ويُمدح هو في نفسه إذا ظهر شيء جميل منه، ويُخوَّف من المذمة على أدنى قبيح يظهر منه...»[4].

---

(١) تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص ١٥ ـ ١٦، (المصدر السابق).

(٢) تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص ١٥ ـ ٢١، (المصدر السابق).

(٣) تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص ٢٩، (المصدر السابق).

(٤) تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص ٤٨، (المصدر السابق).

«ويجب أيضاً تعليم الصبيّ آداب تناول الطعام، فيُعلّم أن تناول الغذاء لحفظ الصحة وليس للذة، فلا يجب أن يتناول من الطعام إلاّ ما يحفظ صحة البدن، ويدفع ألم الجوع، ويُقبّح عنده الشره».

«ويُمنع الصبي من الفراش الوطيء، وجميع أنواع الترف حتى يصلب بدنه ويتعوّد الخشونة ويُعوَّد المشي والحركة والركوب والرياضة. ويعوّد أن لا يتفاخر على أقرانه بما يملكه والده ويُنصح بالتواضع. ويُعوّد أن لا يكذب ولا يحلف البتّة لا صادقاً ولا كاذباً. ويُمنع من السبّ واللعن ولغو القول. ويُعوَّد خدمة نفسه ومعلميه وكل من كان أكبر منه»[1].

الأمراض النفسانية... أسبابها وعلاجها

بحث مسكويه في كتابه تهذيب الأخلاق عن صحة، وعرض لأمراض النفس وأسباب علاجها، ذاكراً العلل، معرفاً بوسائل العلاج... حيث يتبع المنطق العقلي والمنهج الفلسفي في التحليل والإقناع[2].

يتعلق النفس والبدن كل منهما بالآخر تعلقاً وثيقاً، ويؤثر كل منهما في الآخر ويتأثر به. فما يصيب البدن من أمراض يؤثر في النفس وقواها. فقد يتغيّر العقل ويمرض حتى ينكر المريض ذهنه وفكره وتخيّله، وسائر قوى نفسه. وما يصيب النفس من أمراض يؤثر في البدن، فقد يضطرب، ويرتعد، ويصفر، ويحمر، ويهزل، ويلحقه كثير من أنواع التغيّر. «فيجب لذلك أن نتفقّد مبدأ الأمراض إذا كان من نفوسنا»[3]. ويلاحظ أن رأي مسكويه في العلاقة بين النفس والجسم، وتأثير كل منهما في الآخر، هو رأي الطب نفسه السيكوسوماتي (النفسجسمي) "Psychosomatic medicine" في العصر الحديث[4].

يقول مسكويه: إن طب النفوس مثل طب الأبدان، ينقسم إلى قسمين: أحدهما حفظ صحة النفس إذا كانت حاضرة، أي الوقاية من المرض النفساني إذا ما استخدمنا المصطلحات الحديثة. والآخر هو ردّ الصحة على النفس إن كانت غائبة، أي العلاج النفساني.

---

(١) تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص ٤٧ و ٥٥، (المصدر السابق).

(٢) انظر: مفهوم النفس عند ابن مسكويه، محمد فاروق النبهان، ص٦٥، حلب.

(٣) تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص ١٤٦، تقديم: الشيخ عبدالكريم سلمان، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٤) أنظر: الدراسات النفسانية عند العلماء المسلمين، محمد عثمان نجاتي، ص٨٧، دار الشروق، بيروت، القاهرة.

يضع مسكويه عدة قواعد، أو نصائح لحفظ صحة النفس، أو بعبارة أخرى، للوقاية من الأمراض النفسانية، سوف نلخصها فيما يلي:

I ـ «إذا كانت النفس خيِّرة فاضلة تحت نيل الفضائل، وتحرص على تحقيقها، وتشتاق إلى العلوم الحقيقية والمعارف الصحيحة، فيجب على صاحبها أن يعمل على حفظ صحتها بأن يعاشر الأخيار من الناس ممن هم على شاكلته، ويحذر كل الحذر من معاشرة الأشرار وأهل المجون، حتى لا يتأثر بهم، ويميل إلى أفعالهم»[1].

II ـ «ويجب على من يحفظ صحة نفسه أن يلتزم باستمرار بالنظر والفكر، لا يغفل عن ذلك أبداً، لأن النفس إن تركت النظر والفكر تبلدت وتبهلت وانقطعت عنها مادة كل خير، وانسلخت من صورتها الخاصة بها، ورجعت إلى رتبة البهائم...»[2].

III ـ ويجب على من يحفظ صحة نفسه أن يعلم «أنه إنما يحفظ عليها نعماً شريفة جليلة موهوبة لها، وكنوزاً عظيمة مُدَّخرة فيها... ومن كانت هذه المواهب الجليلة موجودة له في ذاته... ثم أعرض عنها، وأهمل أمرها حتى انسلخ عنها لملوم في فعله، مغبون في رأيه غير رشيد ولا موفّق»[3].

ولا سيما أنه يرى طالبي النعم الخارجية يعانون في طلبها المشقة، ويتشجمون في سبيلها الأسفار البعيدة، ويتعرضون للأخطار والأهوال. ثم إن هذه المطالب والنعم الخارجية لا محالة زائلة، أو معرضة للزوال، لأنها من الخارج. ولذلك، فإن صاحب هذه النعم الخارجية شديد القلق والوجل من توقع زوال هذه النعم الخارجية عنه. أما النعم والمواهب الموجودة في ذاته، فهي غير مفارقة له، لأنها موهوبة من الخالق جلّ وعلا[4]. ويلاحظ أن ما يقوله مسكويه في هذا الأمر قريب جداً مما قاله الكندي من قبل أثناء كلامه عن علاج الحزن.

ويركز مسكويه على الصداقة، لأن الصداقة توفر المناخ الملائم لنمو الفضائل في النفس،

---

(١) تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص ١٤٦، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٢) تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص ١٤٧ ـ ١٤٨، (المصدر السابق).

(٣) تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص ١٤٨، (المصدر السابق).

(٤) انظر: تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص ١٤٨ ـ ١٥١، (المصدر السابق).

إذا كان الأصدقاء ممن يحرصون على الفضيلة ويعتزون بها، وتسهم الصداقة في تعميق قيم الخير والشر في النفس، والإنسان كثير التأثر بغيره ممن يأنس إلى مجالسهم.

IV ـ «وينبغي لحافظ الصحة على نفسه أن لا يحرّك قوته الشهوية وقوته الغضبية بتذكر ما أصاب منهما، ثم يقوم بعد ذلك باستخدام التمييز والروية ليدبِّرا له الوصول إليها»[1].

V ـ «ويجب على حافظ الصحة على نفسه أن يفكر جيداً في كل ما يصدر عنه من أفعال، حتى لا تصدر عنه أفعال، على حسب العادة، تكون مخالفة لما يوجبه تمييزه ورويته».

VI ـ وعلى حافظ الصحة على نفسه أن يطلب معرفة عيوب نفسه، وعليه أن يختار صديقاً كاملاً فاضلاً، ويطلب منه أن يخبره عن عيوبه حتى يتجنبها، ويعالج نفسه منها. ولعلّ الأعداء أنفع له في هذا الصدد من الأصدقاء، فعليه أن يعرف كثيراً من عيوبه مما يقوله أعداؤه عنه[2].

ويلاحظ وجه الشبه بين ما قاله مسكويه عن معرفة المرء عيوب نفسه، وبين ما قاله أبو بكر الرازي (ت نحو ٣٢٠هـ)، عن ذلك من قبل. ولعل مسكويه قد تأثر بالرازي أو لعلّه قد اطلّع على كتبه، وعلى كتاب جالينوس بعنوان **«في معرفة الرجل عيوب نفسه»**، وعلى كتابه بعنوان **«في أن الأخيار ينتفعون بأعدائهم»** وهما الكتابان اللذان ذكرهما أبو بكر الرازي، في كتبه[3].

فإذاً النفس هي عاقلةٌ بالقوة. وإنّما يخرجها إلى الفعل والعقلُ الذي هو بالفعل. وهذا العقل الذي هو بالفعل، ليس يعقل معقولة على جهة الخروج إلى الفعل، ولا سبيله، في علومه هذه السبيل، بل الأشياء له أولية، ليس لها سببٌ ولا مبدأٌ من غير ذات العقل، بل تلك الأوائل هي العقل وهي المعقول[4].

ولو تتبعنا ما ذهب إليه علماء النفس لوجدنا أن معظمهم يرى أنّ الصحة النفسية هي عملية **تكيف** الفرد مع مجتمعه أو **عمليه توافق** بين الفرد والمجتمع الذي ينتمي إليه، والصحة في ظل هذا المفهوم تأخذ معنى القدرة على ذلك التكيف عن طريق تكوين علاقات طبيعية[5].

---

(١) تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص ١٥٣ ـ ١٥٤، (المصدر السابق).

(٢) انظر: تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص ١٥٤ ـ ١٥٥، (المصدر السابق).

(٣) انظر: كتاب الطب الروحاني وكتاب السيرة الفلسفية ضمن كتاب: رسائل فلسفية لأبي بكر الرازي، تحقيق: باول كراوس "Pual Kraws"، ص١٥ ـ ١١١، القاهرة، ١٩٣٩م.

(٤) انظر: مقالة في النفس والعقل لأبي علي مسكويه، تحقيق: الدكتور عبدالرحمن بدوي، ضمن كتاب: دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب، ص٦١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨١م.

(٥) مفهوم النفس عند ابن مسكويه، محمد فاروق النبهان، ص٦٩، حلب، ٢٠٠٤م.

ردّ الصحة على النفس

إن أجناس الأمراض النفسانية الغالبة بين الناس هي مقابلات الفضائل الأربع التي ذكرناها سابقاً. فكل فضيلة من هذه الفضائل وسط بين طرفين هما شران ورذيلتان. وعلى ذلك تكون أجناس الشرور والرذائل التي هي عبارة عن أمراض نفسانية، ثمانية وهي: **التهور والجبن** طرفان للوسط الذي هو الشجاعة. **والشره والخمود** طرفان للوسط الذي هو العفة. **والسفه والبله** طرفان للوسط الذي هو الحكمة. **والجور والمهانة** (أعني الظلم والانظلام) طرفان للوسط الذي هو العدالة. فهذه أجناس الأمراض التي تقابل الفضائل التي هي صحة النفس. وتحت هذه الأجناس أنواع لا نهاية لها(١).

وقد قام مسكويه بوصف أهم أنواع الرذائل أو الأمراض النفسانية السائدة، وشرح أسبابها، وبين كيفية علاجها. وسوف نذكر فيما يلي رأي مسكويه في أسباب مرضين نفسانيين شائعين هما **الخوف من الموت والحزن**، كما سنشرح أسلوبه في علاجهما.

الربط بين الصحة النفسية والفضيلة

وهذا الربط شديد الأهمية، لأن الصحة النفسية تنسجم مع الرغبة في الفضيلة، والنفس الصحيحة تألف الفضيلة، وتميل إليها ميلاً طبيعياً، لأنّ الفضيلة من مطالب النفس في حالة الصحة، فإذا أنفت النفس الفضيلة وتطلعت إلى الرذيلة فهذا دليلٌ على اعتلال النفس ومرضها، ولابد في حالة المرض من معالجة تلك النفس، لكي تكن صحيحة، وحينئذ ترفض الرذيلة بحكم ميل النفس الطبيعي إلى الفضيلة(٢).

علاج الخوف من الموت

يحلل مسكويه خوف الناس من الموت "Death"، ويذكر الأسباب التالية(٣):

١. عدم معرفة حقيقة الموت "Death".

---

(١) انظر: تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص ١٥٨ ـ ١٦٠، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٢) مفهوم النفس عند ابن مسكويه، الدكتور محمد فاروق النبهان، ص٦٨.

(٣) تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص ١٥٨ ـ ١٦٠، تقديم: الشيخ عبدالكريم سلمان، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨١م.

٢. عدم معرفة أين تصير النفس "Soul" بعد الموت.

٣. الظن بأن البدن إذا انحلّ وبطل تركيبه، انحلّت ذاته وبطلت نفسه...، وأن العالم سيبقى موجوداً، وهو ليس بموجود فيه.

٤. الظن بأن للموت ألماً عظيماً غير ألم الأمراض التي ربما تقدمته وأدت إليه.

٥. الاعتقاد بأنه ستحلّ به عقوبة بعد الموت.

٦. الحيرة وعدم المعرفة على أي شيء يقدم بعد الموت.

٧. الأسف على ما يخلفه من المال والمقتنيات.

أجوبة مسكويه على الشبهات

وكل هذه الأسباب ظنون باطلة لا حقيقة لها، أي أنها ترجع إلى الجهل، وعلاجها يتم بمعرفة الحقيقة عن كل هذه الأمور السابقة المتعلقة بالموت.

١) فأما من جهل حقيقة الموت، فإنا نبيّن له أن الموت ليس بشيء أكثر من ترك النفس استعمال البدن، والنفس جوهر غير جسماني، مفارق لجوهر البدن، فإذا فارق البدن بقي البقاء الذي يخصه، ونقى من الكدر، وسعد السعادة التامة.

٢ و٣) «وأما من خاف الموت لأنه لا يعلم إلى أين تصير نفسه، أو لأنه يظن أن بدنه إذا انحلّ وبطل تركيبه، فقد انحلّت ذاته، وبطلت نفسه، وجهل بقاء النفس، وكيفية المعاد، فليس يخاف الموت على الحقيقة، وإنما يجهل ما ينبغي أن يعلمه. فالجهل إذاً، هو المخوف، إذ هو سبب الخوف»[١]. والخلاص من هذا الجهل هو العلم بأن النفس جوهر شريف إلهي، إذا تخلّص من الجوهر الكثيف الجسماني، «فقد سعد وعاد إلى ملكوته، وقرب من بارئه، وفاز بجوار ربّ العالمين، وخالط الأرواح الطيبة من أشكاله وأشباهه»[٢].

٤) أما من ظن أن للموت ألماً عظيماً غير ألم الأمراض التي ربما اتفق أن تتقدم الموت وتؤدي إليه، «فعلاجه أن نبين له أن هذا ظن كاذب، لأن الألم إنما يكون للحيّ، والحيّ هو

(١) تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص ١٧٥، (المصدر السابق).

(٢) تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص ١٧٦ ـ ١٧٧، (المصدر السابق).

القابل أثر النفس. وأما الجسم الذي ليس فيه أثر النفس، فإنه لا يألم ولا يحس. فإذاً: الموت الذي هو مفارقة النفس البدن لا ألم له...»[1].

٥) «وأما من خاف الموت لأجل العقاب الذي يوعد به بعد، فينبغي أن نبيّن له أنه ليس يخاف الموت، بل يخاف العقاب. والعقاب إنما يكون على شيء باق بعد البدن الدائر... فهو، إذاً، خائف من ذنوبه، لا من الموت. ومن خاف عقوبة على ذنب، فالواجب عليه أن يحذر ذلك الذنب ويتجنبه»[2].

٦) أما من خاف الموت لأنه لا يدري على ما يقدم عليه بعد الموت، فإن سبب هذا الخوف هو الجهل، وعلاجه أن يعلم ويتعلم سلوك الطريق المستقيم الموصِّل إلى السعادة الأبدية.

٧) أما من يزعم أنه يخاف أو يحزن بسبب ما يخلف من أهله وولده وماله، ويأسف على ما يفوته من ملذّات الدنيا وشهواتها، «فينبغي أن نبيّن له أن الحزن تعجّل ألم ومكروه على ما لا يجدي الحزن إليه بطائل»[3]. ثم إن مطالب الدنيا ومقتنياتها معرضة للزوال وغير دائمة، وإنها تسبب الهموم الكبيرة في وجودها، والغموم العظيمة عند فقدها. ولذلك، فإن الحكماء يحتقرونها، ويعملون للحصول على النعيم السرمدي الأبدي[4].

يتبين لنا مما تقدم أن السبب الحقيقي للخوف من الموت هو الجهل، وأن علاج هذا الخوف هو العلم. والعلم يبدد هذه الجهالات والظنون الكاذبة التي تتعلق بالموت، وبمصير الإنسان بعد الموت. والأسلوب الذي يعالج به مسكويه الخوف من الموت هو تعليم المصابين به جميع الحقائق المتعلقة بالموت، وتعريفهم الأسباب الحقيقية لخوفهم منه، وأنها في الحقيقة أوهام كاذبة لا أساس لها من الصحة. وعلى ذلك، يعتبر مسكويه، مثل الكندي، رائداً للعلاج النفساني السلوكي المعرفي، فقد سبق المعالجين النفسانيين السلوكيين المعرفيين المحدثين بحوالي عشرة قرون تقريباً[5].

(١) تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص ١٧٧، (المصدر السابق).
(٢) تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص ١٧٧، (المصدر السابق).
(٣) تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص ١٧٨، (المصدر السابق).
(٤) انظر: تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص ١٧٦، (المصدر السابق).
(٥) الدراسات النفسانية عند العلماء المسلمين، الدكتور محمد عثمان نجاتي، ص ٩٢ (مصدر سابق).

علاج الحزن

يعرِّف مسكويه الحزن[١] "chagrin" أو "sadness" بالتعريف نفسه الذي عرَّفه به الكندي، وهو أنه «ألم نفساني لفقد محبوب أو فوت مطلوب»[٢]. فالسبب الرئيسي للحزن، إذن، هو الحسرة على ما نفقده من محبوباتنا من الأشخاص، أو من المقتنيات الدنيوية ومتاعها. فإذا علم الإنسان «أن جميع ما في عالم الكون والفساد غير ثابت ولا باق، وإنما الثابت الباقي هو ما يكون في عالم العقل، لم يطمع في المحال، ولم يطلبه. وإذا لم يطلبه لم يحزن لفقد ما يهواه، ولا لفوت ما يتمناه في هذا العالم»[٣].

«فعلاج الحزن، إذن هو عدم الحرص على طلب مقتنيات الدنيا الزائلة، وامتلاك متاعها الفاني. فإن من فعل ذلك أمن فلم يجزع، وفرح فلم يحزن، وسعد فلم يشق»[٤].

ويردد مسكويه أقوال الكندي في رسالة دفع الأحزان، وهي أن الشخص الذي يحزن لفقده مُلْكاً، أو لطلبه شَيئاً فلم يجده، إذا نظر إلى الناس الآخرين ووجد أنه ليس لهم هذا الملك، ولا هذا المطلوب، وهم مع ذلك سعداء وفرحون، لعلم أن الحزن أمر غير ضروري، وغير طبيعي. وينبغي عليه أن يعلم أن جميع ما يملكه من خيرات ومقتنيات إنما هي ودائع من الله تعالى عندنا، وله تعالى أن يرتجع عاريته متى شاء، ومن العار علينا أن نحزن بردّ العارية. بل يجب أن نشكر الله تعالى على أنه ارتجع أخسَّ ما أعارنا، وترك لنا أفضل ما أعارنا، وهي النفس والعقل والفضائل الموهوبة لنا. ويذكر مسكويه أنه: «قد حُكي عن سقراط أنه سُئل عن سبب نشاطه وقلة حزنه فقال: **لأنني لا أقتني ما إذا فقدته حزنت عليه**»[٥].

---

(١) الحُزن: ألم نفساني يغمر النفس كلّها، ويراد منه الغمّ، والهمّ والكآبة.
والحزن إمّا أن يحصل للنفس بالعرض لوقوع مكروه، أو فراق محبوب، وإمّا أن يحصل لها بالطبع لانطواء المزاج على القلق والاضطراب، ومن عادة الحزن أن يكون مكفهر الوجه، مطرقاً أطراق الأسى، مفرطاً في النظر إلى العواقب.
(المعجم الفلسفي، الدكتور جميل صليبا، ج١، ص٤٦٦، الشركة العالمية للكتاب، بيروت).

(٢) تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص ١٨٠، طبعة: دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨١م.

(٣) تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص ١٨١، (المصدر السابق).

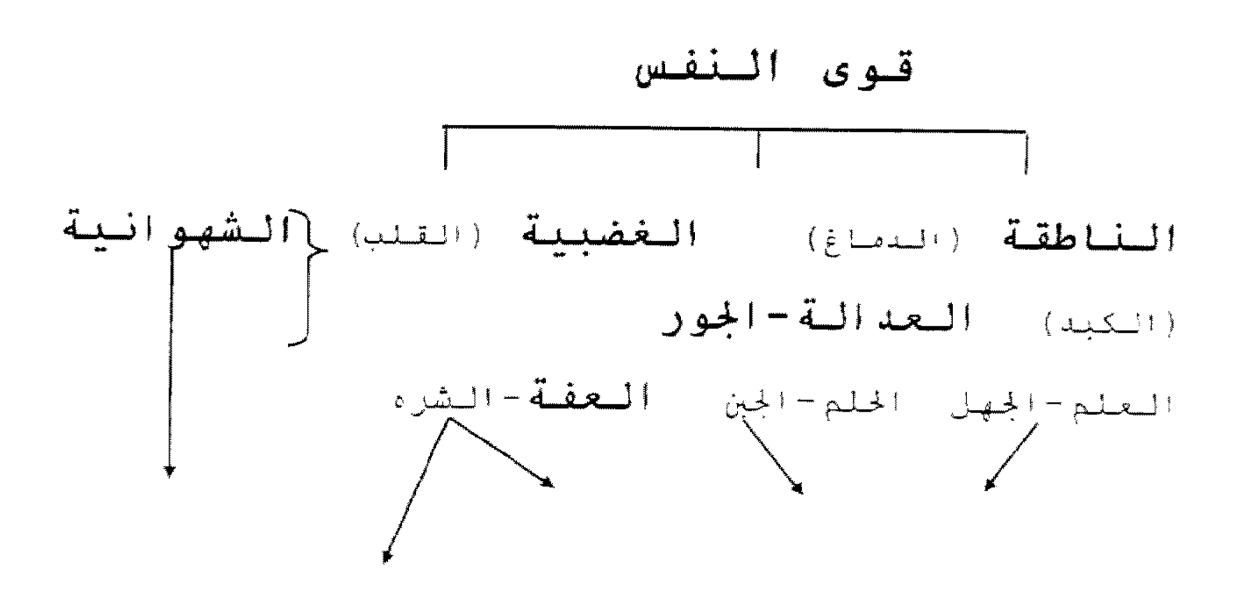
(٤) تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص ١٨١، (المصدر السابق).

(٥) تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص ١٨٤، (المصدر السابق).

مهمة الأخلاق لدى مسكويه

مهمة الأخلاق أن يعرف الإنسان كيف يحمل نفسه على أن تصدر أفعاله عن رويّة "Deliberation"[(١)] وتمييز، وكيف يصدها عن أن تصدر أفعاله عن غير رويه وتمييز. والسبيل إلى ذلك هو معرفة قوى النفس أولاً. وانطلاقاً من هذه المعطيات التي تذكرنا بأرسطو[(٢)]، يعرض مسكويه لقوى النفس وفضيلة كل منها، والفضائل المتفرعة عن كل واحدة من هذه القوى، لا كما هي عند أرسطو، بل كما تنتظم في إطار نظرية أفلاطون[(٣)].

الجدول التالي يجمل ما ذكره في الموضوع:



الحكمة الشجاعة (السخاء

(الذكاء، الذكر، كبر النفس، الحياء، الدعة، الكرم، الإيثار، الصداقة، الألفة، التعقل، النجدة الصبر، السخاء النبل، المواساة صلة الرحم، سرعة الفهم عظم الهمة، الخيرة، القناعة

---

(١) الرويّة لغة: الروية آخر النظر، والبديهية أوّله. وقد جاء في الفروق اللغوية: أنّ الروية إشباع الرأي في تأمله. وفلسفيّاً حالة نفسيّة، يمرّ فيها المرءُ عندما يتصوّرُ عملاً إرادياً على أنّه عمل ممكن، فيوقف تنفيذه حتى إشعارٍ آخر، لكي يمعّن النظر والرويّة في ما إذا كان يتعيّن أو لا يتعين القيام بها. تقابل نزوة أو اندفاع. وبعبارة أخرى، الروية نوع من تعليق الحكيم من أجل الكشف عن علّة الظاهرة أو حساب النفع أو الضرر الذي يترتب على تنفيذ فعل ما. (انظر: موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، ج١، ص٢٥٨، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ٢٠٠١م).

(٢) أرسطو "Aristotle" (٣٨٤ ـ ٣٢٢ ق.م).

(٣) أفلاطون "Plato" (٤٢٨ ـ ٣٤٧ ق.م).

السماحة المكافأة، صفاء الذهن، الثبات، الحلم، الدماثة، الانتظام، المسامحة، حسن الشركة، سهولة التعلم. عدم الطيش حسن الهدي، حسن القضاء، الشهامة، المسالمة، الوقار، التودد، العبادة) احتمال الكد، الورع التصنيف أعلاه أفلاطوني[1]، مبني كما هو واضح على نظرية أفلاطون "Plato" في قوى النفس[2] الثلاث: **الناطقة، والغضبية، والشهوانية.** مع ازدواجية في فضائل هذه الخيرة. ومباشرة بعد هذا التصنيف يعيد مسكويه تصنيف الفضائل نفسها ومضاداتها على أساس نظرية أرسطو في الوسط الفاضل، النظرية التي تقرر أن الفضيلة وسط بين رذيلتين، الشيء الذي يمكن إجماله كما يلي[3]:

رذيلة الإفراط	الوسط الفاضل	رذيلة التفريط
السفه	الحكمة	البله
الخبث	الذكاء	البلادة

العناية بما لا ينبغي الذكر نسيان ما ينبغي

النظرفي الشيء أكثرمما هو عليه التعقل التقصير في النظر عما ينبغي

اختطاف خيال الشيء... سرعة الفهم الإبطاء في فهم حقيقته

توقد زائد في النفس... صفاء الذهن ظلمة في النفس تتأخر بها

---

(١) منسوب إلى الأفلاطونية "Platonism" وهي عبارة عن تعاليم الأكاديمية التي أنشأها أفلاطون (نحو سنة ٣٨٧ ق.م) والتي ظلت تدرسها حتّى سنة ٥٢٩م، عندما أغلقها الأمبراطور «جستنيان»، وبعد وفاة أفلاطون تعهّدها ابن أخيه (سبيوسيبوس) "Speusippus" (ت ٤٠٧ ق.م) ثم (أكسانوقراطيس) "Xenocrates" (ت ٣٩٦ ق.م) واتجها بها وجهة رياضية. وقد نافستها المدارس المشائية، والرواقية، والأبيقورية، واختلطت الأفلاطونية الوسطى في القرنين الأول والثاني الميلاديين بالفيثاغورية المحدثة والتفكير الديني السائد. غير أن سقوط الرواقية وتزايد التأثيرات الدينية ترك المجال مفتوحاً أمام الأفلاطونية المحدثة التي أسسها أفلوطين "Plotinus" المولود في مصر (نحو سنة ٢٠٥م) وفلسفته جماع من الأفلاطونية والأرسطية والرواقية والفيثاغورية.
أدمج الكندي الأفلاطونية المحدثة بعناصر أرسطيّة، وتبدو تأثيرات الأفلاطونية في كتابات أبي بكر الرازي (ت ٣٢٠هـ)، وأخذ الفارابي (ت ٣٣٩هـ) نظريته السياسية من أفلاطون، وحاول مسكويه وابن سينا (ت ٤٢٨هـ) التأليف بين الأفلاطونية والأرسطية.
(انظر: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، عبدالمنعم الحفني، ص٨٢، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٠م).

(٢) النفس :"Soul" مبدأ الحياة والكفر في آن، باعتبارها حقيقة متميّزة من الجسد الذي من خلاله تمارس نشاطها. وهذه الحقيقة يمكن أن تعتبر ماديّة كما حدّدها أبيقور "Epicurus" أو غير مادية كما حدّدها ديكارت "Descartes".

(٣) العقل الأخلاقي العربي ـ دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية ـ الدكتور محمد عابد الجابري، ص٤٠٩ ـ ٤١٠، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ٢٠٠١م.

الإفراط في التأمل جودة التأمل التفريط فيه

المبادرة بسلاسة سهولة التعلم تعذره

وهكذا في العفة والشجاعة وما تفرع عنهما. وفي التصنيف تكلف كما لا يخفى.

الشره	←	لعفة	→	خمود الشهوة
الجبن	←	الشجاعة	→	التهور
الظلم	←	العدالة	→	الانظلام

نجد مسكويه رغم أنه يوافق أفلاطون في حبّ الحكمة "philosophy-Love" والتطلع إلى الفضيلة الفلسفية والتشبه بالله، ولكنه لا ينصح بالزهد والتقشف، لأنَّ الإنسان عنده رغبات يجب أن يشبعها على أن يكون وسطاً، أي كما يقول أرسطو: **لا إفراط ولا تفريط** ولكن مع هذا فاللذّة عنده اللذّة العقلية التي تجعل الإنسان يشعر بالسعادة القصوى والسعادة هي أكمل اللذّات ولا تأتي إلاّ عن طريق الفضيلة العقلية[1].

بعد بيان **حقيقة النفس** وقواها وما يرتبط بهذه القوى من فضائل ورذائل، من خلال هذا «الجمع» بين أفلاطون وأرسطو، ينتقل مسكويه إلى جالينوس فيبدأ بذكر تعريف هذا الأخير لـ «الخلق» ـ دون أن ينسبه إليه ـ فيقول: «الخلق حال النفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية». ويضيف متابعا جالينوس: «وهذه الحال تنقسم قسمين: منها ما يكون طبيعياً ومن أصل المزاج كالإنسان الذي يحركه أدنى شيء نحو الغضب ويهيج لأقل سبب... ومنها ما يكون مستفاداً بالعادة والتدريب، وربما كان مبدؤه بالروية والفكر، ثم يستمر عليه أولاً، فأولاً حتى يصير ملكةً وخلقاً»[2].

وهكذا، وحسب جالينوس الذي لم يذكر بعد: «ليس شيء من الأخلاق طبيعياً للإنسان ولا هو غير طبيعي له، وذلك أنا مطبوعون على قبوله، وإنما ينتقل بالتأديب والمواعظ، إما سريعا

---

(١) انظر: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، الدكتور ناجي التكريتي، ص٢٣٠، دار الأندلس، بيروت، ١٩٧٩م.

(٢) تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق لمسكويه، ص٥١، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، بيروت.

وإما بطيئاً». ويضيف: «وهذا الرأي الأخير هو الذي نختاره»، أو على الأصح اختاره جالينوس[١].

نتيجة البحث

والذي نريد قوله: إنّ متغيّرات الواقع العربي الإسلامي، دفعت بمسكويه إلى الميل نحو **فلسفة الأخلاق**، التي اتخذت مِن الإنسان "Human" محوراً لمباحثها، في تشكيل أسس مشروعه الفلسفي للأخلاق والتربية. وهذا الميل لم يتجاهل الإسلام وما أفرزه من أنظمة فكرية، وهذا واضح في أسس ثقافته الفلسفية. التي منحته فرصة انتخاب منظومات فلسفية تتجاوب مع طبيعة الأجواء الجديدة التي يعيش فيها الإنسان العربي بعد سيادة فلسفات «أفلاطون» و «أرسطو» و«جالينوس» و«الرّواقيين»[٢] والتجمع الفلسفي للإسكندرانيين[٣].

وبتقديرنا إن انتخابية مسكويه الفكرية قد منحته فرصة تمثيل الأمة ـ في ذلك العصر ـ في اتجاهية حركة تفكيره نحو تشخيص العلل التي سببت الأزمة في الواقع وتأشير مواقع حركتها، ووجد أنها كامنة في تخلّف أساليب الحياة والتي تقف وراءها مصالح، ساعدت في خلق إشكالية فكرية ظهرت على صورة تناقض وتقاطع بين أنماط التفكير، واكتشف السبب في أنّ هذه الأنماط فقدت الشرعية، نتيجة تخلفها عن حركة الواقع.

---

(١) انظر: العقل الأخلاقي العربي «نقد العقل العربي ٤»، الدكتور محمد عابد الجابري، ص٤١٠، دار النشر المغربيّة، الدار البيضاء، ٢٠٠١م.

(٢) **الرُواقية**: (Stoicism) ليست من وضع مفكر واحد، بل هي مذهب تكون من الزمن. وضع أسسه زينون السِّيتيّ (Zenon of citium). ويلغ ذروته في روما مع شيشرون. وسينيكا، وأبيكتاتوس، ومارك أوريل. وللمذهب آراء منطقية وماورائية وطبيعيّة، ولكن الأخلاق هدفه الأسمى. وليس للموضوعات الأخرى من قيمة إلاّ بقدر ما تتعلق بالأخلاق.

(الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، الدكتور كميل الحاج، ص٢٦٢، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ٢٠٠٠م).

(٣) **الإسكندرانية** "Alexandrinism" أو التجمع الفلسفي للإسكندرانيين: يطلق هذا اللفظ على الحضارة اليونانية، التي انتشرت في الإسكندريّة بين القرن الثالث قبل الميلاد والقرن الثالث بعد الميلاد، وهي تشمل الفلسفة، والعلوم، والآداب والفنون ولا سيّما الفلسفة الأفلاطونية الحديثة، كفلسفة آمونيوس، وسكّاس وأفلوطين وفرفوريوس، وفلسفة الإسكندرانيّن المسيحيين أمثال: كلمنت وأُوريجين.

(انظر: مجلة آفاق عربية، بغداد. العدد ٢١، سنة ١٩٧٩م، مقال للدكتور ناجي عباس تحت عنوان: فضيلة الاعتدال بين أرسطو ومسكويه، ص ٤٠. وكذلك انظر: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، الدكتور كميل الحاج، ص٣٦، مكتبة لبنان ناشرون، ٢٠٠٠م).

مكانة التربية في فكر مسكويه
«تهذيب الأخلاق» نموذجاً

مقدمة

إلهي علّمني كيف أحيا..؟ أمّا كيف أموت فإني سأعرفه[1].

إن مسكويه هو أوّل من وجّه الأنظار على الدراسات الأخلاقية بين فلاسفة الإسلام، ومن حيث إنه قد حاول التوفيق بين النظر والعمل، فضلاً عن اهتمامه بتربية الأحداث كي يشبوا على الفضيلة[2].

إذاً ما هي طريقة مسكويه الفلسفية في التربية "Education" أو "Culture"؟ سؤال يقتضي منا قبل كل شيء مراجعة التجربة التي عاشها العقل العربي المسلم وهو يضع صياغة لفلسفته التربوية[3].

من المعروف أن التبدل الذي حدث في الواقع الاجتماعي العربي في القرن الأول الهجري وما أعقبه، وانسياح العرب إلى خارج الجزيرة العربية واندماجهم تحت راية الإسلام بأقوام كانت لهم ثقافات وموروثات حضارية قيّمة تصعد إلى فترات تاريخية بعيدة، كل ذلك قد هيّأ مرحلة انفتاح حضاري وحوار ثقافي عاشهما الإنسان والمجتمع العربي الإسلامي.

جاءت بعد ذلك مراحل حضارية لاحقة تطلب انفتاحاً، ثم إجراء حوار مع التراث الإنساني

---

(١) الأخلاق (الشباب والطلاب والناشئة)، الدكتور علي شريعتي، ص٥ (مقدمة الكتاب)، تعريب: موسى قصير، دار الأمير، بيروت، ٢٠٠٦م.

(٢) الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي (العقليون والذوقيون أو النظر والعمل) الدكتور أحمد محمود صبحي، ص٣١٢، دار المعارف، القاهرة.

(٣) انظر: مجلة الفكر العربي المعاصر (مركز الإنماء)، مقال تحت عنوان: ملامح الفكر التربوي عند ابن مسكويه، محمد جلّوب فرحان، العدد الثالث، ص٢٣، آب ١٩٨١م، بيروت.

ومنه التراث الفلسفي. وبذلك شكلت تجربة اليونان الفلسفية بصورتها الإسكندرانية أو بصورتها اليونانية الأصيلة مصدراً آخر من مصادر الفلسفة التربوية العربية الإسلامية.

إذاً ما مضمون فلسفة مسكويه؟ وما التطبيقات التربوية على هذه الفلسفة؟ نقول:

إن برنامج مسكويه التربوي، هو برنامج انتقائي، أو بتعبير آخر، انفتاحي على جميع المدارس والاتجاهات، ومن ثم انتقاء ما هو أفضل وأنسب مع الواقع الذي يعيشه، حاله حال الفلسفة الأخلاقية[1] التي يقوم عليها، واضعاً على رأسه الأخلاق والجوانب المضيئة من طروحات علماء الإسلام في الأدب والتاريخ والعلوم وطرائقها.

وتشير هذه الفاعلية الفكرية التي قام بها مسكويه إلى أنّه أدرك بشكل واضح، أهميّة وخطورة التربية، وذلك:

أولاً: باعتبارها عملية هدمية للمقاييس السابقة التي تجمّدت والتي لا تنسجم، والمرحلة الجديدة. محاولة إزاحتها من مدركات الفرد والمجتمع والتصدّي لاستمرارها كأنماط سلوك في الحياة.

ثانياً: باعتبارها عملية بنائية، حيث أدرك مسكويه أنَّ الفرد وبمساعدة المربّي، إذ نشد ترجمتها إلى سلوك، تحوّلت إلى حياة جديدة، تختلف وتفترق عن الحياة السابقة. نتيجة التزام الفرد والمجتمع بهذه المقاييس الجديدة مدركات عقلية لهم **(وهذا الإطار النظري للتربية)**[2]. ونشد أنهما تحويل هذه المقاييس إلى حياة، **(وهذا الجانب التطبيقي للنظرية التربوية)**. وعبّر مسكويه عن هذا الموقف بحدوده البسيطة المعتادة:

«فالكمال الخاص بالإنسان كمالان، وذلك أنَّ له قوتين إحداهما **العالِمة** والأخرى **العاملة**، فذلك يشتاق بإحدى القوتين إلى المعارف والعلوم، ويشتاق بالأخرى إلى نظم الأمور وترتيبها... فإذا الكمال الأول النظري منزلة الصورة[3]، والكمال الثاني العملي منزلة المادة[4]. وليس يتم أحدهما إلاّ بالآخر، لأنَّ العلم مبدأ والعمل تمام

---

(١) "Meta ethics" أو "Moral philosophy".

(٢) انظر: دراسات في الفكر الإسلامي، محمد جلّوب فرحان، ص١٢٧، منشورات مكتبة بسام، الموصل (العراق)، ١٩٨٦م.

(٣) الصُّورة: فعبارة عن أحد جُزأي الجسم، وهو محلُّ الجزء الآخر منه.

(٤) المادّة: فعبارة عن أحد جُزأي الجسم، وهو محلُّ الجزء الآخر منه.

=

والمبدأ بلا تمام يكون ضائعاً، والتمام بلا مبدأ يكون مستحيلاً»[1].

إنّ هذا التحويل للإطار النظري إلى حياة، أدّى ويؤدّي إلى ظهور شخصية جديدة للفرد والمجتمع، تتميّز عن شخصية الفرد والمجتمع السابقة. هذا التحويل هو الذي نعني به **التربية**.

عناصر ومكونات التربية لدى مسكويه:

لقد أصبح لمفهوم التربية جملة من العناصر والمكونات، وسبق أن قلنا بأن التربية هي عملية تشكيل من جديد لذلك الإنسان من أجل تكييف هذه الذات مع الوسط الذي تعيش فيه وتتحرك[2]، ونحاول أن نقف هنا ونتساءل: إلى أي حد استطاع مسكويه أن يدرك العناصر التي تدخل في تشكيل التربية؟

ونرى أنَّ الإجابة عن هذا التساؤل تنحصر في جملة اشتراطات وضعها مسكويه والزم بها «المربّي»، ومن هذه الاشتراطات أن يكون مدركاً لطبيعة وأبعاد العمل الذي يقوم به. يقول مسكويه:

«على مدبّر المدن أن يسوق كل إنسان نحو سعادته التي تخصه، ثم يقسم عنايته بالناس، ونظره لهم بقسمين: أحدهما في تسديد الناس وتقويمهم بالعلوم الفكرية. والآخر في تسديدهم نحو الصناعات والأعمال الحسيّة»[3].

وبهذا التحديد فقد أشّر مسكويه في طبيعة التربية من حيث: الموضوع الذي تتعامل معه، وهو الإنسان «المتعلّم» والوسط الذي زرع فيه هذا الإنسان، وإدراكه لفاعلية وطبيعة القانون هو «التكليف»، فنرى أنَّ القسم الأول من إشارة مسكويه: **توجيه الناس إلى العلوم** تحديد لفاعلية هذا القانون في إعادة تشكيل ذات الإنسان، إنَّ الإنسان كلما اغترف من مَعين العلوم تكون له قابلية أعلى في تغيير ذاته. وهذا التغيير يمنح الذات سطوة على الوسط الطبيعي والاجتماعي.

= (راجع: الفيلسوف الآمدي مع تحقيق كتاب المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، الدكتور عبدالأمير الأعسم، ص ١١٠، دار المناهل، بيروت، ١٩٨٧م).

(١) تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق لأبي علي مسكويه، ص ٥٧ ـ ٥٨، تقديم: الشيخ حسن تميم، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، بيروت.

(٢) انظر: أسس التربية الحديثة، سعد عبدالسلام حبيب، ص ٥٢، القاهرة، ١٩٥٢م.

(٣) تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق لأبي علي مسكويه، ص ٨١، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، بيروت.

وفي القسم الثاني مِن الإشارة: **توجيه الناس نحو الصناعات والأعمال** دعوة إلى تصنيع بعض الوسائل التي تعمل في تغيير الوسط الطبيعي، وتساعد على خلق بيئة جديدة.

وافترض مسكويه اشتراطاً آخر، ينبغي توفره في عمل المربّي. تمثل بجملة أنماط من المساعدة يخص بها المتعلم[1].

إن مسكويه ثبت برنامجاً تربوياً هو نظرية الحياة، واشترط بالمربّي أن يلتزم به. لأنّه أدرك إنَّ هذا البرنامج هو وسيلة يتوسل بها المتعلم لتشكيل حياة اعتيادية، لا تثير أي تضاد مع وسطه الطبيعي والاجتماعي.

ويعارض مسكويه الرهبنة والتصوّف ـ مع أنَّ فلسفته الأخلاقية لا تخلو من جوانب تصوّفية أو غيبيّة ـ من حيث لا تحصل الفضائل للذين تركوا مخالطة الناس وتفردوا عنهم بملازمة المغارات في الجبال، أو ببناء الصوامع في المغاور حيث لا تتوجه ملكات الإنسان إلى خير أو شر، فليست حياة الإنسان حياة زهد وإعراض، وإنّما هي حياة انسجام وتوافق بين مطالب الجسد والرّوح، ومن ثم فإنّ الحكيم لا يتجرّد عن لذّة الدنيا تماماً، وإنّما يضيفها إلى لذّة الروح[2].

وعن طريق هذا التغيير في الذات، وهذا التغيير في الوسط، يتحقق نوع من التكيف بين الذات والوسط. وهنا تنهض مهمة المربي في خلق هذا التكيف، عن طريق تقديم أنماط متنوعة من المساعدة للمتعلم.

١ ـ المتعلم: محاولة لفهم طبيعته البايولوجيّة والسايكولوجيّة

ويكشف مشروع مسكويه التربوي، عن اهتمام خاص بعنصر أساس بل ومحوري في العملية التربوية، ألا وهو الإنسان «المتعلّم» وتحديد لطبيعته ورسم لأبعاد تكوينه البايولوجي[3]. وتأشير لحدود الاختلاف والتمايز بينه وبين الكائنات الحيّة، التي تشاركه في

---

(١) انظر: دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، محمد جلوب فرحان، ص ١٢٨ ـ ١٢٩، منشورات مكتبة بسّام، الموصل (العراق)، ١٩٨٦م.

(٢) الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامية ـ العقليون والذوقيون أو النظر والعمل ـ الدكتور أحمد محمود صبحي، ص٣١٢، دار المعارف، القاهرة.

(٣) الوعي التربوي ومستقبل البلاد العربيّة، جورج شهلا وجماعته، ص ٣٢، الطبعة الثالثة، ١٩٧٢م. =

الامتداد والحركة في الوسط الطبيعي. وتمكنه من خلق ظروف جديدة تمنحه القدرة على مواجهة الوسط الطبيعي المحيط به، وما انتشر على سطحه من أشياء وظواهر. وقدرته في توظيف ما توافر لديه من قوى واستثمار أشياء الطبيعة وظواهرها، على التغيير في الوسط، واستجابته الحيّة لتحدّيات الوسط والتغيير في ذاته.

«... فمن اتفق له في الصبا أن يربّى... ثم ينظر بعد ذلك في كتب الأخلاق حتى تتأكد تلك الآداب والمحاسن في نفسه بالبراهين... حتى يبلغ إلى أقصى مرتبة الإنسان فهو السعيد الكامل...»[1].

وفي صياغة مسكويه تحديد للتربية من جهة النشاط الذي تقوم فيه كما نجد توسيعاً لأبعاد الموضوع الذي انشغل به المشروع التربوي بحيث شمل مختلف الأعمار من الناس موضعاً من اهتمامات التربية.

«وهذه الآداب النافعة للصبيان وهي للكبار من الناس أيضاً نافعة ولكنها للأحداث أنفع لأنها تعوّدهم محبة الفضائل وينشأون عليها»[2].

وبحدود مسكويه هذه، نرى أنَّ التربية لا تقف عند حد زمني معين، وإنّما هي تعليم مستمر يشمل الإنسان بعمره كله[3]. إضافة إلى أنّهُ يقرر بأنَّ فترة الطفولة هي الساحة الأساسية لمشروعه التربوي، إذ هي الفترة التي تمنح المربي فرصة التحرّك بحريّة في إعداد الإنسان إعداداً يمكنه من مواجهة تحديات وسطه، وهذا يعود إلى أنه تتوفّر في الطفل استعدادات الخضوع والتمثل السريع لخطوات البرنامج التربوي المفروض، يقول:

«فأما مراتب الناس في قبول هذه الآداب التي سميناها خلقاً، والمسارعة إلى تعلمها والحرص عليها، فإنها كثيرة، وهي تشاهد وتعاين فيهم، وخاصة في الأطفال. فإنَّ أخلاقهم تظهر فيهم منذ بدء نشأتهم، لا يسترونها بروية ولا فكر، كما يفعل الرجل

= (يقول جورج شهلا: ولعمري لو عرضنا الآن هذه النبذة على علماء التربية من أهل العرب، دون أن نذكر لهم قائلها والعصر الذي قيلت فيه، لحسبوا أنّها من نظريات علم النفس التربوي في الثلث الأخير حتى القرن العشرين ـ طبعاً نحن الآن في القرن الواحد والعشرين ـ واستبعدوا أن تكون نظرية أحد فلاسفة العرب. ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣).

(١) تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص ٦٤ ـ ٦٥، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، بيروت.

(٢) تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص ٧٣، (المصدر السابق).

(٣) انظر في تحديد التربية، بأنها تعليم مستمر، يشمل عمر الإنسان كله.
(التربية، برتراند راسل "Bertrand Russell"، ترجمة، سمير عبده، ص ٦٥ ـ ٦٦، بيروت، ١٩٦٤م).

التام الذي انتهى في نشئه وكماله إلى حيث يعرف من نفسه ما يستقبح منه فيخفيه بضروب من الحيل والأفعال المضادة...»[1].

وبإدراك مسكويه، أن الطفل هو موضوع البحث التربوي. توجه إلى الكشف عن الطبيعة الخاصة لهذا الموضوع، فوجد أن الطفل، منذ لحظاته الأولى يعتمد على والديه، ويظل ملتصقاً بهما لفترة طويلة، وهذه سمة انفرد بها الإنسان عن باقي الكائنات الحيّة الأخرى[2].

وعلى هذا الأساس نجد مسكويه يشير إلى تكوين شخصية الفرد والاستمرار في بنائها يعتمد على هذه السمة المهمة في حياة الفرد، في اعتماده في سني حياته المبكرة على والديه، ومن هنا تتحدّد خطورة المسار الذي يسلكه الوالدان في تربية الطفل، فإذا كان المسار صحيحاً فإنّهُ يساعد على تكوين شخصية متزنة قادرة على مواجهة الوسط. والتعامل مع بقية الأفراد. وإذا كان المسار منكسراً، فإنّه يؤدّي إلى شخصية مهزوزة، مرفوضة في المجتمع، يقول:

«فمن اتفق له في الصبا أن يربّى على أدب الشريعة ويؤخذ بوظائفها وشرائطها حتى يتعوّد...»[3].

والمهمة الأخرى التي ثبتها مسكويه، ورأى أنها سمة خطيرة ومهمة تعتمد عليها شخصية الفرد، هي أن الفرد في سني حياته الأولى له القابلية على تقليد وتمثل أي شيء، وله القدرة على التلون وفقاً للوسط المحيط به. وبهذا يؤشر حقيقة مهمة تلعب دوراً في تشكيل شخصية الفرد وهي أنَّ الفرد في سني حياته الأولى يتدرج في الإحساس بدور المعارف التي يحصل عليها والعادات السائدة في محيطه، وكذلك الممارسات الحياتية المنتشرة حوله، فإنَّ لها أكبر الأثر في حياته وتشكيل شخصيته:

«وأنت تتأمل من أخلاق الصبيان واستعدادهم لقبول الأدب أو نفورهم عنه...»[4].

إنَّ جميع الاعتبارات السابقة تبين لنا الجانب البايولوجي "Biology" من تكوين طبيعة المتعلّم.

---

(١) تهذيب الأخلاق لأبي علي مسكويه، ص ٥٣ ـ ٥٤، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، بيروت.

(٢) انظر: دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، محمد جلوب فرحان، ص ١٣٠ ـ ١٣١، منشورات مكتبة بسّام، الموصل، ١٩٨٦م.

(٣) تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص ٦٤ ـ ٦٥، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، بيروت.

(٤) تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص ٥٤، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، بيروت. وفي نسخة أخرى: «نفورهم سنة»، تحقيق: الدكتور قسطنطين زُرَيق.

وإذا نحن أضفنا إليها الاعتبارات السايكولوجيّة "Psychological" التي حددها مسكويه من جهة تشريح غرائز المتعلّم أو حاجاته النفسيّة: يتضح لنا وبحدود طرح مسكويه، أن المتعلم يكون بطبيعته على أتم الاستعداد لأن يكيّف نفسه وفقاً لاشتراطات وَسَطه الطبيعي والاجتماعي، شرط أن تتوافر له جميع الأسباب اللازمة لذلك.

٢ ـ الوسط: جُهدٌ يرسمُ حدود التكييف الطبيعي والاجتماعي

ناقش مسكويه الوسط المحيط بالمتعلم، وقصد بالوسط جملة المؤثرات الطبيعيّة والاجتماعية التي يتفاعل الإنسان معها، ولذلك فرقٌ بين نوعين من الوسط: الطبيعي والاجتماعي[١].

ويعني بالوسط الطبيعي: كل ما يحيط بالإنسان من موجودات (**حيوان ونبات وجماد**) وكذلك الصياغات النظرية التي تعبر عنها، ونقصد العلوم التي تهتم بدراسة الطبيعة، وكذلك العلوم الرياضية من حساب وهندسة. باعتبارها الأجهزة اللغوية التي يتوصل بها الإنسان في تشكيل صورة محيرة، وتتميز بكون مفاهيمها أكثر دقة، بشكل موضوعي عن هذا الوسط. واستناداً إلى هذا اشترط مسكويه على المتعلم أن ينفتح على هذه العلوم ويتدارسها من أجل أن يكون على دراية بالقوانين المساعدة في الوسط. يقول:

«كل موجود من حيوان ونبات وجماد، وكذلك بسائطها أعني النار والهواء والأرض والماء، وكذلك الأجرام العلوية لها قوى وملكات وأفعال بها يصير ذلك الموجود هو ما هو...»[٢].

ويقصد بالوسط الاجتماعي، أحوال الاجتماع الإنساني ولوازمه والعلاقات السائدة بين أفراده، سواء كانت هذه العلاقات فكرية أم مهنية، أم سياسية. وأدرك مسكويه أن القوانين السائدة في الوسط الاجتماعي، تختلف وتتمايز عن القوانين المبثوثة في الطبيعة.

٣ ـ المربّي: ترسيم لأبعاد مهمته الهدمية والبنائية

إنَّ دور المربي خطير جداً، فهو عمل مزدوج، هدمي بنائي، فهو من ناحية يتجه إلى

---

(١) في التمييز بين نوعي الوسط الطبيعي والاجتماعي انظر: الوعي التربوي ومستقبل البلاد العربية، جورج شهلا وجماعته، ص ٣٤ ـ ٣٥، (مصدر سابق).

(٢) تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص ٣٤، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، بيروت.

تحصين الأجواء التي ينشأ فيها الطفل (أو الفرد) من كل شاذ وغريب ومتخلف، ويقوم بعملية كنس لكل الأفكار والأنظمة المتخلفة المتوطنة في ساحة تفكيره وحياته. من ناحية أخرى يقوم بعملية تشكيل أجواء وبرامج تعليمية جديدة. ومن هنا جاء اهتمام مسكويه بالمعلم أو المربي لأنّه ركنٌ مهمّ من أركان العملية التربويّة، وركّز اهتمامه على إعادة إعداده بحيث يكون بمستوى هذا العمل الخطير، ويكون مستوعباً لمختلف علوم ومعارف عصره. ونلحظ أنّ مسكويه قد وسع حدود المعلّم لتشمل المربّي لأنّه أدرك هذا المعنى بقوله:

«إنّ هذا الشوق ربّما ساقَ الإنسان على منهج قويم وقصد صحيح، حتى ينتهي إلى غاية كماله، وهي سعادته التامة...»[1].

وأدرك مسكويه أن العملية التربوية تظل غير متكاملة، ولا يتحقق نجاحاً لدور المربي، إذا لم يتجاوب المتعلّم مع موضوع التربية، ومع خطوات برنامجه. البرنامج الذي شكل أُسسهُ المربيّ، والذي يتحسّس ويتجاوب مع رغبات المتعلّم.

ويثير مسكويه انتباه المربّي إلى مسألة مهمة يجب الإلتفات إليها أثناء ممارسة عمله، وهي أنَّ المتعلّم ليس بمادة خام يشكلها المعلّم حسب هواه، بل إن المتعلّم هو ذات حرّة تتجه برغبتها نحو العلم والمعرفة، وتحيد عن أنشطة أخرى لا تنسجم وطبيعة ذاتها. يقول:

«فكذلك الناس أفضلهم من كان أقدر على أفعاله الخاصة به وأشدهم تمسكاً بشرائط جوهره التي تميز بها عن الموجودات...»[2].

٤ ـ الطب النفساني، فنٌ عمليٌ أخلاقيٌ في التربية

يعرض مسكويه في آخر كتابه «تهذيب الأخلاق» إلى فن عملي أخلاقي يرمي به إلى إصلاح الأخلاق ويضعه على صورة الطب في زمانه، فكما أن الأجسام لها أمراضها والطبيب يصف لها الدواء لشفاء أسقامها، كذلك النفوس لها رذائلها وسقطاتها، ورجل الأخلاق من مهمته تحديد دواء النفوس ورسم الطرق الصحيحة لعلاجها ومن ثم تربيتها، حتّى تستقيم لها الحياة وتعود إليها الصحة ويحيا الإنسان حياة الفضيلة.

---

(١) تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص ٨٠، (المصدر السابق).

(٢) تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص ٣٥، (المصدر السابق).

لا يضع مسكويه طبه النفساني للتربية لكل الناس، لأن نفوسهم تختلف وتتباين، ويرى أن طبائعهم تنحصر في ثلاثة أنواع. وهو يتأثر في هذا بجالينوس، "Galien" فهناك قوم خيرون بطبعهم غرس حب الفضيلة في نفوسهم بالسليقة وهؤلاء قليلون، ومن الناس من طبع على الشر وتأصلت في نفوسهم الرذيلة فهم شريرون لا يعرفون طريق الفضائل والخير، ومن الناس من هو وسط بين هؤلاء، وأولئك يميلون تارة إلى الخير وتارة إلى الشر حسب الظروف التي تعرض لهم وحسب التأثيرات التي يخضعون لها(١).

٥ ـ قانون التكليف، بين الاكتشاف وتشكيل التعريف

تؤشر قراءتنا للفكر التربوي عند مسكويه أبعاد ساحة عمل تربوي توزع على ناحيتين:

الأولى: اكتشاف فاعلية قانون حياتي سائد في الوجود، سائد في حياة الحيوان، وفي حياة الإنسان ـ الفرد و المجتمع ـ وهذا القانون يصطلح عليه بـ «التكليف» ونعني به التفاعل بين الفرد والوسط الطبيعي والاجتماعي(٢).

وقد طرح مسكويه فهماً لهذا القانون في النص الآتي:

«وللإنسان في ترتيب هذه الآداب وسياقها أولاً أولاً إلى الكمال الأخير طريق طبيعي يتشبه فيها بفعل الطبيعة، وهو أن ينظر إلى هذه القوى التي تحدث فينا أيّها أسبق إلينا وجوداً، فيبدأ بتقويمها ثم يليها على النظام الطبيعي، وهو بيّن ظاهر، وذلك إن أوّل ما يحدث هو الشيء العام للحيوان والنبات كله، ثم لا يزال يختص بشيء يتميز به عن نوع نوع، إلى أن يصير إلى الإنسانية، فلذلك يجب أن نبدأ بالتشويق الذي يصل فينا للغذاء فتقومه، ثم بالشوق الذي يحصل فينا إلى الغضب ومحبة الكرامة فنقومهُ. ثم بآخرها الشوق الذي يحصل فينا إلى العلوم والمعارف فنقومه... أعني أن نكون أولاً أجنّة، ثم أطفالاً، ثم أناساً كاملين»(٣).

الثانية: مشروع صياغة تعريف لقانون التكيف، فقد وضح مسكويه ملامح تشكيل أوّلي لهذا المشروع في جملتين فكريتين إحداهما تكمّل الأخرى:

---

(١) انظر: «ابن» مسكويه ـ فلسفته الأخلاقية ومصادرها، عبدالعزيز عزّت، ص٣١٦، القاهرة.

(٢) دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، محمد جلوب فرحان، ص ١٣٨، وكذلك انظر: الوعي التربوي ومستقبل البلاد العربيّة، جورج شهلا وجماعته، ص ٣٧ ـ ٣٨.

(٣) تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص ٥٤ ـ ٥٥، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، بيروت.

I ـ خلق ظروف ذاتية موضوعية جديدة، تمنح الكائن فرصة الاستمرار في الحياة أشواطاً جديدة، وبحدود مسكويه:

«...فإذا أكمل الإنسان الجزء العملي والجزء النظري فقد سعد السعادة التامة...»[1]

II ـ عملية «تغيير» في ذات الإنسان الفرد، وتغيير في تشكيل الوسط، وهنا يكمن دور التربية في تقديم أنماط من المساعدات للفرد لتمكنه من التغيير في ذاته، من أجل تحقيق حاجاته والتخفيف من تحدياته، وبحدود مسكويه:

«ونحنُ نؤلّف من ذلك قياساً وهو هذا: كل خلق فقد يمكن تغيره، ولا شيء مما يمكن تغيره هو بالطبع، فإذاً لا خلق ولا واحد منه بالطبع... أمّا تصحيح المقدمة الأولى: وهي أن كل خلق يمكن تغييره... وهو بيّنٌ من العيان وممّا استدللنا به من وجوب التأديب ونفعه وتأثيره في الأحداث والصبيان، وأمّا تصحيح المقدمة الثانية وهي أنّهُ ولا شيء ممّا يمكن تغيره هو بالطبع فهو ظاهر أيضاً، وذلك أنْ لا نروم تغيير شيء ممّا هو بالطبع أبداً»[2].

ولعلَّ هذا التقدير يعود إلى أنَّ النظرية "Theory" التي اقترحها مسكويه تحمل في صياغتها الفكرية، بعد تغيير في ناحيتين في بنية المجتمع، وفي مكونات العقل:

أولاً: تشير إلى طبيعة الحوار "Dialogue" الذي جرى بين المجتمع وما ظهرت على سطحه، أو تكمن في رحمه من مشكلات.

ثانياً: بين عقل الأمة الذي بحث جاهداً صياغة نظرية اجتماعية جديدة، تطرح نفسها بديلاً عن المجتمع في تشكيلته السابقة.

والخلاصة التي ننتهي إلى ذكرها تؤكد على حقيقة تأثّر مسكويه في التربية بكل من أرسطو "Aristole" وأفلاطون "Plato" بالإضافة على مؤثرات شرقية من هندية وفارسية، ثم ثقافته العربية الإسلامية. وصحيحٌ أننا نجد أنفسنا أمام أخلاط من ثقافات شتّى إلاّ أننا لا نعدم وحدة المنهج واتساق الفكر عند مسكويه في إطارٍ لا يفتقد إلى العقلانية "Rationality"، على الرغم من كل ما فيه من وجد وإشراق.

---

(١) تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص ٥٧، (المصدر السابق).

(٢) تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص ٥٣، (المصدر السابق).

مسكويه والفكر السياسي

مقدمة

إنَّ عملية الحوار الثقافي التي أنجزها العقل العربي في مرحلة الصعود الحضاري في العصور الوسطى لم تكن من طرف الاتصال بالمنتوج المعرفي والثقافي اليوناني وحده. وإنّما حقق في الوقت ذاته تبادل الخبرة وتواصل مع ما أبدعته الحضارة والعقل الإيرانيين وذلك قد تم بحكم انسياج الإسلام وتحوله إلى نظرية حياة إلى الشعوب الإيرانية، فكانت فرصة فريدة لنقل التراث الإيراني في مضمار السياسة والتربية السياسية ووضعه في متناول الإفادة. وفعلاً تحقق ذلك وقد نقل العقل العربي الكثير من الإفادات السياسية والتربوية إلى أوراقه وضمها إلى مشاريعه في الكتابة والسياسة والتربية[1].

ترجمة التراث

فقد نقل من الفارسية الكثير من سير الملوك (سياسة الملك) وأخبارهم، وتواريخهم وما تضمن ذلك من أساليب ومرايا في الحكم والسياسة والنظم والتقاليد[2]. فكانت تلك المؤلفات مرغوبة، وكان ابن المقفع في كتبه «**كلية ودمنة**» و«**الأدب الصغير**» و«**الأدب الكبير**» الواضح

---

(١) الكلم الروحانية من الحكم اليونانية (العقل العربي الإسلامي والمؤسسة السياسية)، أبو الفرج بن هندو، تحقيق: محمد جلّوب الفرحان، ص٥٨ ـ ٥٩، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ٢٠٠١م.

(٢) انظر على سبيل المثال: الترجمة والنقل عن الفارسية في القرون الإسلامية الأولى، الجزء الأول (كتاب التاج والآيين)، الدكتور محمّد محمّدي، ص١٠ ـ ١٦، منشورات قسم اللغة الفارسية وآدابها في الجامعة اللبنانية، بيروت، ١٩٦٤م. وسبل نفوذ الفارسية في ثقافة عرب الجاهلية ولغتهم، آذرتاش آذرنوش، ترجمة وتعليق: الدكتور محمّد التونجي، ص٢٢٤ ـ ٢٢٥، المجمع الثقافي، أبو ظبي (الإمارات العربية المتحدة)، ٢٠٠٤م. وكذلك انظر إلى الأطروحة التي تقدم بها الطالب الهندي (دلا راسينخ سندها) إلى كلية العلوم والآداب في الجامعة الأمريكية في بيروت عام ١٩٥٦ تحت عنوان: ابن المقفّع ونفوذ الأفكار الفارسيّة في اللغة العربيّة، وتاريخ الفلسفة الإسلامية، ماجد فخري، ص٧٥ ـ ٧٧، دار المشرق، بيروت.

في هذا الميدان، وهو في مثابرته هذه كان يرفع راية الإصلاح في المؤسسة السياسية، وفي إدارة الحكم، وتحسين أحوال الرعية، وفعل ذلك إسحاق بن يزيد في كتابه «سيرة الفرس»، والحسن بن سهل الذي دشّن مشروعه الإصلاحي بنقل (جاويدان خرد) إلى العربية، والذي أكمل ترجمته من بعد ذلك مسكويه[1].

يقول مسكويه:

«إني كنت قرأت كتاباً في حداثتي لأبي عثمان الجاحظ يعرف بـ (استطالة الفهم) يذكر فيه كتاباً يعرف: بـ (جاويدان خرد) يحكي كلمات يسيره فيه، ثم يعظمه تعظيماً يخرج فيه من العادة في تعظيم مثله. فحرصت على طلبه في البلدان التي حلّت فيها، حتى وجدته بفارس عند (موبذان موبد)، فلما نظرت فيه وجدت له أشكالاً ونظائر كثيرة من حكم الفرس والهند والعرب والروم، وإن كان هذا الكتاب أقدمها وأسبقها بالزمان، فإنه وصايا لاوشهنج لولده ولمن كان من بعده... فرأيت أن أنسخ هذه الوصيته على جهتها، ثم ألحق بها جميع ما ألفته من وصايا وآداب الأمم الأربع أعني: الفرس والهند والعرب والروم، ليرتاض بها الأحداث، وليتذكر بها العلماء ما تقدم من الحكم والعلوم»[2].

---

(١) انظر: الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، دراسة وتحقيق: الدكتور عبدالرحمن بدوي، ص٦، القاهرة، ١٩٥٤م.

(٢) جاويدان خرد برواية ابن مسكويه الرازي، ترجمة وتأليف: سيد محمّد كاظم إمام، ص١-٢، طهران، ١٩٧١م. الحكمة الخالدة، أبو علي أحمد بن محمّد مسكويه، تحقيق: الدكتور عبدالرحمن بدوي، ص٥، القاهرة، ١٩٥٢م. ثم يروي لنا مسكويه حكاية طريفة عن الجاحظ (ت ٢٥٥هـ) قائلاً:

«حكى أبو عثمان الجاحظ خبر هذا الكتاب [جاويدان خرد] في كتابه المسمّى»: «استطالة الفهم» فقال: حدثني الواقدي قال: قال لي الفضل بن سهل: لمّا دُعي للمأمون بكور خراسان بالخلافة جاءتنا هدايا الملوك، ووجه ملك كابلستان بشيخ يقال له: ذوبان (ذؤبان)، وكتب يذكر أنه وجه بهدية ليس في الأرض أسنى ولا أرفع ولا أنبل ولا أفخر منها. فعجب المأمون وقال: سل الشيخ: ما معه من الهدايا؟ فسألته فقال: ما معي شيء أكثر من علمي. فقال: أي شيء علمك؟ فقال: تدبير ورأي ودلالة. فأمر المأمون بإنزاله وإكرامه وكتمان أمره. فلما أجمع على التوجه إلى العراق لقتال أخيه محمّد، دعا بذوبان فقال: ما ترى في التوجه إلى العراق لقتال محمّد؟ فقال: رأي مصيب، ومُلك قريب، يناله أريب.

ثم حكى الجاحظ عن ذوبان ما يسأله المأمون. فلمّا ورد كتاب فتح العراق عليه، دعا بذوبان وأكرمه وأمر له بمائة ألف درهم. فلم يقبلها وقال: أيها الملك! إن الملك لم يوجهني إليك لأنتقصك، فلا تجعل ردي نعمتك تسخطاً، فإني لستُ أردها عن استصغار لقدرها. وسوف أقبل منك ما يفي بهذا المال ويزيد، وهو كتاب يوجد بالعراق فيه مكارم الأخلاق وعلوم الآفاق من كتب عظيم الفرس، يوجد في الخزائن تحت الإيوان بالمدائن. =

ولعلَّ أبرز ما يميز الفكر السياسي الإسلامي، هو انطباعه بطابع فريد يميزه عن الأفكار السياسية السابقة على ظهور الإسلام، وإن كان قد تأثر بها إلى حد يتفاوت تقديره باختلاف العصور[١].

من خصائص القرن الرابع

يتسم القرنان الثالث والرابع الهجريان على الصعد السياسية والاجتماعية والثقافية والعلمية بخصائص عديدة، من جهة أن هذه الحقبة من تاريخ الإسلام قد اصطبغت بالأضطرابات والنزاعات السياسية، وتفاقم المشاكل والتعارضات الاجتماعية، إضافة إلى بروز الانحطاط والأزمات الأخلاقية. ومن جهة أخرى هي مرحلة عجز القدرة السياسية وضعف النظام الإسلامي وتفكك جهاز الحكم.

ومسكويه هو في عِداد هؤلاء العلماء الذين ساهموا في دفع عجلة الفكر لتلك الحقبة، لقد اهتم بشكل أساس بتبيان نظام فلسفة السياسة، وشرح المباني والأسس والأركان الفلسفية للنظام السياسي. ولهذا تضمنت المؤلفات العلمية لمسكويه الرؤى الفلسفية والأخلاقية والسياسية والاجتماعية، وجميعها كان قد كتبها ببيان علمي يستند إلى مبانيه الفكرية والفلسفية.

ومن الضروري لفت النظر إلى أنَّ أبا علي مسكويه كان أحد قادة الجند والعساكر الذين دخلوا بغداد بقيادة أبي محمد المهلّبي، وقد نصَّبَ مسكويه ـ ولسنين طوال ـ مستشاراً ومعاوناً لأمراء هذه الأسرة البويهيّة ووزرائها.

ومن اللطيف أن مسكويه خطا خطواته الفكرية الأولى في تلك الآونة التي كان فيها إلى جانب المهلّبي، وذلك إبان فترة شبابه حيث يعتقد أنه لم يكن يتجاوز آنذاك سنّ العشرين عاماً، كما نجح وبجدارة في ضبط تلك الأحداث المهولة التي عصفت بالدولة الإسلامية.

= فلما قدم المأمون بغداد واستقرت به دار ملكه، اقتضاه ذوبان حاجته، فأمر بأن يكتب الصفة ويذكر الموضع فكتبه ذوبان وعني الموضع وقال: إذا بلغت الحجر ووصلت إلى الساحة فاقلعها تجد الحاجة، ولا تعرض لغيرك فيلزمك غِبُّ ضيرها. فوجه المأمون في ذلك رجلاً حصيفاً، فوجد هناك صندوقاً صغيراً من زجاج أسود، وعليه قفل منه فحمله، ورد الحفرة إلى حالها...

(الحكمة الخالدة «جاويدان خرد»، أبو علي أحمد بن محمّد مسكويه، تحقيق: عبدالرحمن بدوي، ص١٩ ـ ٢٠، القاهرة، ١٩٥٢. جاويدان خرد (الترجمة من الفهلويّة إلى العربية تمت بسعي: حسن بن سهل) نقلاً عن مسكويه، ترجمة وتأليف: سيّد محمّد كاظم إمام، ص٣٤ ـ ٣٦، طهران، ١٩٧١م).

(١) تطور الفلسفة السياسية (من صولون حتى ابن خلدون)، مصطفى النشار، ص١٦٣، الدار المصرية السعودية، القاهرة، ٢٠٠٥م.

وفي أعقاب تثبيت البويهيين سلطانهم على بغداد، انعطف مسكويه ناحية الرّي بعد أن قضت سياستهم بالتوجه ناحية المشرق، وقد حظي إلى جانب كونه معاوناً ونديماً للسلطان، بمنصب الخازن لمكتبة السلطان عضد الدولة، إلاّ أنّه وبموت السلطان اعتزل مسكويه السياسة عقب تجربة في العمل السياسي استمرّت ثلاثين عاماً، كان بعدها قد بلغ من العمر الخمسين، ليقضي أكثر من نصف عمره في تهذيب النفس "Refinement of the Soul" والسعي للتوصل إلى علاج جذري لمشاكل عصره وأزماته.

يذكر مسكويه في كتابه «**تجارب الأمم**» عن أسباب الفتن الهائجة التي أدّت إلى بوار بغداد، وهي تدل على وعيه السياسي، وتشخيص السبب. يقول:

«لما انبسطت العامة الذين ذكرنا حالهم مع سبكتكين وهم الفرقة المعروفة بالسنة، استضاموا الشيعة وناصبوهم الحرب، وتحزّب الفريقان. وكانت عدة الشيعة قليلاً فتحصّنوا في أرباض الكرخ من الجانب الغربي واتصلت الحروب حتى سفكت الدماء، واستبيحت المحارم وأحرق الكرخ حريقاً ثانياً بعد الحريق الأول في وزارة أبي الفضل «العباس».. وانتثر النظام وانخزل السلطان وصارت العصبيّة بين هذين الصنفين في أمر الدين والدنيا، بعد أن كانت في أمر الدين خاصةً»[١].

نلاحظ أن البعد السياسي المحض للحدث قد قُدّم وكأنّهُ أخطر من البعد الديني للحدث ذاته. نقصد بالبعد السياسي هنا توسع العداء بين الشيعة "Shi'ism" أو "Shia" والسُنة "Sunna" أو "Orthodoxy" لكي يشمل الحياة الدُنيا هذه وليس فقط الحياة الآخرة ومسائل العقيدة. ويشعر بالرعب نتيجة لهذه الأعمال. ولا يملك إلاّ أن يلاحظ بكل مرارة ضعف السلطة وتفاقم التعصب الديني وهو يستنكر ذلك كل الاستنكار. ويشعر بالرعب نتيجة لهذه الأعمال. ولا يملك إلاّ أن يلاحظ بكل مرارة ضعف السلطة وتفاقم التعصب الديني[٢].

---

(١) تجارب الأمم، أبي علي مسكويه، ج٢، ص٣٢٨، تحقيق: هـ ف آمدروز "Henry Frederick Amedroz"، شركة التمدن الصناعية بمصر، القاهرة، ١٩١٥م.

(٢) انظر: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، الدكتور محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ص٥٨٢، دار الساقي، ١٩٩٧م.
(في الوقت نفسه يثني مسكويه على عضد الدولة، لأنّهُ أصلح كنيس اليهود وكنائس المسيحيين. وكان له أصدقاء من مختلف الطوائف لا على التعيين. انظر: تجارب الأمم لمسكويه، ج٢، ص٤٠٨، تحقيق: هنري فردريك آمدروز، القاهرة، ١٩١٥م.)

مفهوم السياسة لدى مسكويه

ليس ثمة شك في المكانة المهمة التي تتمتع بها السياسة "Politics" في المنظومة الفكرية لمسكويه. فليس هناك مفكر في العصر الاسلامي الوسيط كان بإمكانه الجلوس بلا مبالاة بالحياة السياسية. وهو حكم نجده أكثر صدقاً وانطباقاً على مسكويه نفسه بحكم علاقته في مرحلة الشباب بالبلاط البويهي.

لكن خطوةً أكثر تقدّماً بإمكانها أن تسمح لنا بالقول: إنَّ مسكويه لم يغفل ولا لحظة في نتاجه الفكري عن الأمور السياسية. بل حتى رسائله المنسكبة في قوالب اجتماعية، وآراء أخلاقية، وأشكال من الفلسفة والتربية والتعليم والتاريخ يمكن عدّها ذات صلة بالشأن السياسي.

ولكي نُعنى بالفكر السياسي عند مسكويه، نجد أنفسنا أمام سؤال واضح: هل أن السياسة ـ عند مسكويه ـ وتنظيم المجتمع والدولة وإدارة المدن لها معنى آخر غير عملية البناء، والتعليم والتربية الأخلاقية، والتقوى والفضيلة السياسية لمدراء المدن هذه؟

ماذا كان هدف مسكويه من وراء بسط البناء العقلي للأخلاق المدنية؟ وماذا كان يريد من تدوين «تهذيب الاخلاق» و «تجارب الأمم» و«الحكمة الخالدة» و«أُنس الفريد»؟

إن تقديم أجوبة عن هذه الأسئلة بإمكانه أن يجعلنا نطلّ بشكل جيّد على مكانة السياسة عند مسكويه، لكن وقبل الخوض في ذلك، من الضرورة لنا ـ بدايةً ـ تحديد مفهوم السياسة عند مسكويه، ومعرفة تعريفه لها؟

فقد استخدم مسكويه إلى جانب مصطلح السياسة مفردات أخرى من نوع **«صناعة الملك»** و**«تدبير المدينة»** و**«التدبير المدني»** و**«تدبير المملكة»** و**«تدبير مصالح العباد»** مريداً بها مضموناً واحداً.

بحث مسكويه في نشوء المجتمع ـ أو المدنية بالاصطلاح القديم ـ وفي طبقاته وعلاقتها بعضاً ببعض، وصفات الحاكم ودوره، والنظام الفاضل، ثم دور الشريعة في إرساء التكاتف الاجتماعي واستمرار الحكم والمجتمع. والحكمة "wisdom" هنا، سعيٌ لإقامة المجتمع الفاضل السعيد، أو الذي يحقق لأفراده الفضيلة والسعادة[1].

---

(١) انظر: الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة والتعامليّة (الفلسفة في ميدان الفعل والمعيار والعلائق الاجتماعية)، =

توسع مفهوم السياسة

وإلى جانب استخدامه مفردة السياسة "Politics" بشكل مطلق، أتى مسكويه على ذكرها مضافةً إلى غيرها في تسعة موارد هي:

١ ـ سياسة النفس "Psyche Politics".

٢ ـ سياسة الوالدين "Parents Politics".

٣ ـ سياسة (تدبير) المنزل "Home Politics / the Politics of Home".

٤ ـ سياسة المدينة "The City Politics".

٥ ـ سياسة الوطن "Country Politics".

٦ ـ سياسة الملك "Property Politics".

٧ ـ السياسة الإلهيّة "Divine Politics".

٨ ـ السياسة الشرعية "Legislation Politics".

٩ ـ السياسة الطبيعية "Natural Politics".

تنفذ السياسة في زوايا مختلفة من حياة الإنسان الفردية والاجتماعية، ولا شك في أن المصادرات العلمية المسبقة، والرؤى الفلسفية والأخلاقية والتاريخية لمسكويه كان لها أثر جليّ في تكوين مفهوم السياسة عنده، ولعلّه لأجل هذه العناصر المتكوّنة من خارج مفهوم السياسة ذهب بعضهم إلى أنه لا يجدر بنا توقّع تعريف واحد لهذا المفهوم، بل إن كل إنسان يعرّفه طبقاً للزاوية التي يطل عليه منها، وعلى أساس من الأحكام القبلية، والمبادئ والمثل المتبنّاة عنده[1].

الفلسفة السياسية والعصر الوسيط

لقد كانت الفلسفة السياسية في العصر الوسيط منذ الكندي والفارابي مسرحاً لسجالات ودراسات علمية، إلا أن الأمر المؤكّد لها لم تكن قد بلغت في ذلك الزمان مبلغاً دوّنت فيه بدقة أو حدّدت فيه أطرها وبنيتها، فقد كان فلاسفة المسلمين يدرجون السياسة في ذيل

= الدكتور علي زيعور، ص٣٤٢، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٨م.

(١) انظر: الفكر السياسي لمسكويه الرازي، محسن مهاجرنيا، ترجمة: حيدر حب الله، ص٧١ ـ ٧٣، دار الغدير، بيروت، ٢٠٠٤م.

مباحث الحكمة العملية "Practical Wisdom" ومن ثم يعمدون لتشييدها على أساس من الأصول والمبادئ العامة في الحكمة النظرية "Theoretical Wisdom" التي اختاروها، وربما جاء الحديث عنها عند تعرّضهم لدائرة عمل الفيلسوف المَلك أو الرئيس الأوّل أو الملك أو الإمام أو واضع النواميس[1].

تأثر مسكويه بأرسطو في كتابه «نيوقوماخيا» ويؤسس عليه علاقة طريفة ودقيقة بين الاقتصاد السياسي والإيديولوجي "Ideology"، معطياً الأولية ـ في هذا السياق ـ للاقتصاد المدني، أي للإنسان المدني الاجتماعي بالطبع، لكن في سياق آخر، وهو سياق الحديث على «النفس» والقيم التي نجسدها، يعطي الأولية للإيديولوجي، الذي يبرز السياسي هنا امتداداً له وتكميلاً. وبهذا فإنّ إتيان طرف من هذه الأطراف قابل لعملية مفتوحة على أكثر من اتجاه[2].

بدأ أبو نصر الفارابي، الشخصية الفكرية الأكبر في العصر الوسيط، من الفضائل النظرية للوصول إلى تكوين صورة لسياسته، فقد رأى أن الفيلسوف النظري مساوٍ للعالم السياسي، واعتقد أن الفيلسوف الكامل هو ذاك الذي يتحلّى ـ بالإضافة إلى العلوم والفضائل النظرية ـ بثلاث فضائل فكرية، وخلقية، وعملية، وذلك لكي يتمكّن من الاتصاف بصفات **«الرئيس الأوّل» و«الإمام» و«النبي» و«الملك»**[3].

وفي الوقت الذي يقول فيه مسكويه: إننا اضطررنا أن نبيّن بشكل مختصر أوّليات هذا العلم وما يقوم عليه، يميّز بين الحكمة النظرية "Theoretical Wisdom" أو "Sophia" والحكمة العملية "Practical Wisdom" أو "Phronesis"، برسم خطوط فاصلة وحدود واضحة، ويحاول في مجال

---

(١) انظر: الفكر السياسي لمسكويه الرازي، محسن مهاجرنيا: ترجمة: حيدر حب الله، ص ٧٤، دار الغدير، بيروت، ٢٠٠٤م.

(نومُس "Nomos" باليونانية تعني: القانون. ثم تحوّلت في اللغة العربية إلى ناموس "Religious" أو "Low" جمع نواميس. يقول أبو العلاء المعرّي (ت ٤٤١هـ):

النواميسُ قَضَتْ أن لا يَعيشَ الضعفاءُ ... إنَّ مَنْ كان ضعيفاً أكلته الأقوياءُ

وأيضاً:

إثنانِ أهلُ الأرضِ: ذو عَقْلٍ بلا ... دينٍ وآخر دَيِّنٌ لا عَقْلَ له

(٢) من اللاّهوت إلى الفلسفة العربية الوسيط (القسم الثاني)، طيّب تيزيني، ص١٨٤ ـ ١٨٥، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠٠٥م.

(٣) انظر: أبو نصر الفارابي، تحصيل السعادة، تحقيق الدكتور جعفر آل ياسين، ص ٩٢ ـ ٩٥، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٣م.

الحكمة العملية تعريف السياسة الشرعية بالقول: «هي التي بها مصالح العباد في الدنيا والآخرة»[1].

ويذكر مسكويه في كتابه «الهوامل والشوامل» تعريفاً للسياسة الملكية فيقول:

«إن المُلك هو صناعة مقوّمة للمدنيّة، حاملة للناس على مصالحهم من شرائعهم وسياساتهم بالإيثار والإكراه»[2].

وعلى غرار الفلاسفة السابقين، يُقحم مسكويه مقولة «**الفضيلة**» في الميدان السياسي «**سياسة الملك**»، وعلى أساس ذلك، يقسم السياسة إلى سياسة فاضلة وسياسة غير فاضلة، ومن الطبيعي أن يسدي لنا البحث في العناصر المفهومية لهذه السياسات خدمة بشقّها الطريق نحو المزيد من استطلاع تعريف مسكويه للسياسة نفسها تعريفاً أوضح وأجلى.

القيادة الصالحة عند مسكويه

يعتبر مسكويه من جملة العلماء والمفكرين الذين عاشوا مرحلة الانبعاث والاضطراب الفكري، إذ ولّد فيه تبحره وتسلطه في علوم المنطق والفلسفة، ومعرفته بالعلوم الوافدة من اليونان، واطلاعه بالجملة على آراء كل من أرسطو وأفلاطون وجالينوس، وروح التفكر وجعله منكبّاً على إيجاد الحلول الفكرية والنظرية للأزمات والاضطرابات والمحن التي سادت آنذاك.

ويعتمد مسكويه على الأداء الخاص للقيادة والسياسة الفاضلة حينما يعرّفها بالقول:

«إن المَلِك الفاضل إذا أمن السِّرب، وبسط العدل، وأوسع العمارة، وحمى الحريم، وذبّ عن الحوزة، ومنع من التظالم، ووفر الناس على ما يختارونه من مصالحهم ومعايشهم، فقد أحسن إلى كل واحد من رعيته إحساناً يخصّه في نفسه، وإن كان قد عمّهم بالخير، واستحقّ من كل واحد منهم أن يقابله ضرباً من المقابلة متى قعد عنه كان جائراً إذا كان يأخذ نعمته ولا يعطيه شيئاً»[3].

---

(١) تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص ١٠٥، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، بيروت.

(٢) الهوامل والشوامل (أسئلة التوحيدي + أجوبة مسكويه)، ص ٣٣٣، تحقيق: أحمد أمين وأحمد صقر، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥١م.

(٣) تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص ١١٤، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، بيروت.

إن النشاطات الخاصّة بالسياسة التي عني بها هذا النص هي:

١ ـ تحقيق الأمن الاجتماعي.

٢ ـ نشر العدالة.

٣ ـ بناء البلاد وإعمارها.

٤ ـ الدفاع عن الحقوق الشخصيّة والاجتماعية.

٥ ـ الدفاع عن حريم المدينة ضد هجمات الأعداء.

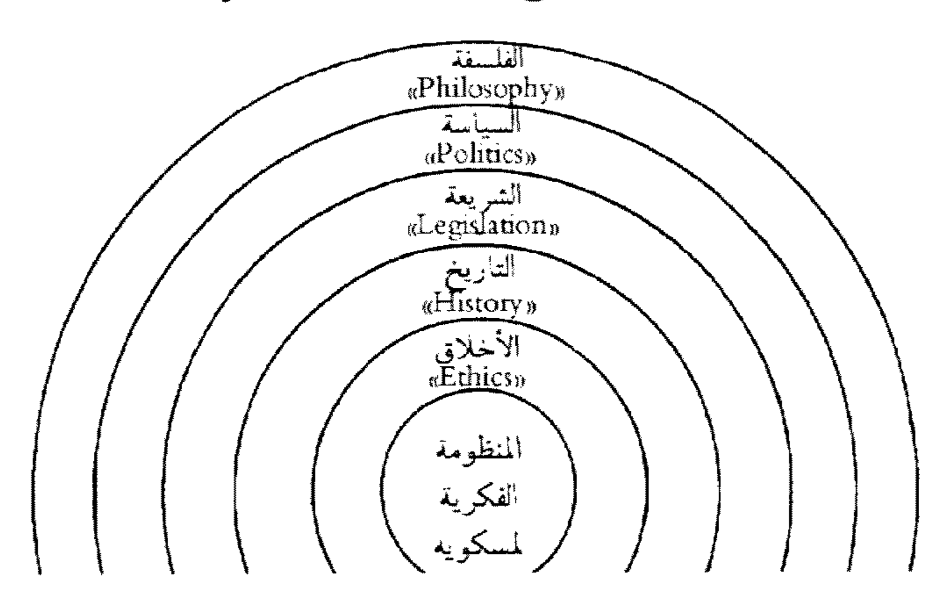
٦ ـ الحيلولة دون صدور الظلم والحيف من الظالمين المعتدين.

٧ ـ حماية المصالح المجتمعية العامة.

٨ ـ توفير أسباب المعيشة لأفراد المجتمع.

وطبقاً للعناصر المذكورة يغدو التعريف الأكثر شمولاً للسياسة هو القول: **«هي التي بها مصالح العباد ـ الإنسان ـ في الدنيا والآخرة»**[1].

وبعد هذه الإشارة الإجمالية لتعريف السياسة عند مسكويه، يجب ـ لكي نفهم دور السياسة ومكانتها وأهميتها عنده ـ الالتفات إلى أن المنظومة الفكرية لمسكويه في رسمها البياني تقع في شكل دائري منظور، يرأس كل ضلع من أضلاعه عنصراً من العناصر الفكرية المهمّة: الشريعة، والفلسفة، والسياسة، والأخلاق، والتاريخ، حيث كلّها تكون في خدمة الإنسان "Human".



Miskawayh Thought System

---

(١) انظر: تهذيب الأخلاق، ص ١١٤ (المصدر السابق).

رسم بياني يمثل المنظومة الفكرية لمسكويه، ويظهر أن هذه المنظومة تتألف من عناصر فكريّة هي: **الفلسفة، السّياسة، الشريعة، التاريخ، الأخلاق**، ـ كلّها في خدمة الإنسان ـ ويقع كل عنصر من هذه العناصرَ على رأس ضلع من أضلاع هذا الرَّسم البياني الدَّائري[١].

وانطلاقاً من المباني الفكرية لمسكويه، يمثل الإنسان المحور الأساس في سياسته، لذا تعد معرفته أمر ضروري وركن أصلي في العمل السياسي. فهو يعتبر الإنسان موجود ذو بعدين، له حاجاته المادية والمعنوية، وعليه تكون أهدافه لها صبغة دنيويّة وأخرى أخروية، كما أن الدنيا هي مقدمة للوصول إلى السعادة الدنيويّة وشرط ضروري لبلوغ السعادة الأخرويّة.

وعلى أي حال فعلينا أن نقر بأن الفلاسفة المسلمين وبالذات مسكويه ـ قد تأثروا دون شك بالفلسفة الفارسية القديمة وبالفلسفة اليونانية "Greek" وخاصة فلسفة أفلاطون "Plato"، لأن مؤلفاته الثلاثة: الجمهورية، السياسي، القوانين، قد نقلت إلى اللغة العربيّة. وكان تأثيره بذلك أقوى من تأثير أرسطو "Aristotle" الذي لا تجد دليلاً واحداً على ترجمة كتابه «السياسة» إلى اللغة العربية، كما حدث بالنسبة لترجمة كتاب أفلاطون[٢].

---

(١) انظر: الفكر السياسي لمسكويه الرازي، ص ٧٨، محسن مهاجرنيا، ترجمة: حيدر حب الله، دار الغدير، بيروت.

(٢) انظر: تطور الفلسفة السياسية (من صولون حتى ابن خلدون)، الدكتور مصطفى النشار، ص١٦٣، الدار المصرية السعودية، القاهرة، ٢٠٠٥م.

خاتمة مقدمة التحقيق

الأخلاق.. العمل بالعلم

«بقدر ما يكون لشيء من الأشياء من الكمال، يكون أكثر فعلاً وأقل انفعالاً، وعلى العكس، بقدر ما يكون فاعلاً، يكون أكثر كمالاً»[1].

تكاد تكون الفلسفة الأخلاقية من أقل فروع الفلسفة حظّاً من عناية الدارسين والمؤرخين للثقافة الإسلامية، الأقدمين منهم والمحدثين على السواء، فابن خلدون في الفصل السادس من مقدمته حيث تناول «العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه»، ذكر علوم العرب جميعاً دون أدنى إشارة للأخلاق، كذلك لا يذكر ابن صاعد الأندلسي في كتابه «طبقات الأمم» فيما ذكره من علوم العرب شيئاً عنها[2].

وأول ما يتبادر إلى الذهن حين ينقب أحد الدارسين عن اتجاهات أخلاقية في الفكر الإسلامي، أنه سيصادف فلسفة مسكويه الذي قد وصف بأنه أكبر باحث عربي في الأخلاق[3]. ولكن مؤرخي الثقافة يذكرون آراءه غير مقتنعين بأنه يحتل مكاناً بين المذاهب الأخلاقية، وإنّما لمجرّد النتيجة المتعارف عليها نفسها: ليس في الفكر الإسلامي فلسفة أخلاقية. كأن الفكر الإسلامي قد عقم عن نتاج أخلاقي، اللهم إلاّ فلسفة مسكويه، التي لا تعدو ـ حسب رأي الدارسين ـ مزيجاً من آراء أفلاطون وأرسطو وجالينوس، ثم ما جاءت به الشريعة من صنوف السياسات الأدبية، وأنه حين حاول التوفيق بين هذا كله، عزّ عليه المطلب

---

(١) علم الأخلاق، باروخ سبينوزا "Baruch Spinoza" ترجمة: جلال الدين سعيد، ص٣٩٤، دار الجنوب، تونس.

(٢) الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي (العقليون والذوقيون أو النظر والعمل)، الدكتور أحمد محمود صبحي، ص١٣، دار المعارف، القاهرة.

(٣) الأخلاق، أحمد أمين، ص١٥٨، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٧م.

وحيل بينه وبين الغاية، ذلك هو حال أكبر باحث عربي في الأخلاق[1].

يمكن القول ـ في خاتمة المقدمة ـ بأنَّ كل علم الأخلاق سواءً أكان يستلهم التعاليم الدينية، أم التراث الفلسفي، ينصُّ أولاً على المبدأ الأساسي التالي: العمل "Labour" بالعلم "Science".

بمعنى أن يكون هناك تطابق بين القول والفعل، بين العلم والعمل، أو بين النظرية "Theory" والتطبيق "Practice"، بحسب اللغة الحديثة.

مسكويه والأمر الواقع

وينطبق الأمر نفسه على الحكيم، فهو لا يستطيع أن يفصل علمه عن عَمله، ولا يستطيع أن يكتفي بعلم لا يعبأ بالضمير الذي يفرض تصرّفات معينة على النّاس، ويهتم بمصالح البشرية وغاياتها.

وكنّا قد رأينا سابقاً أنَّ الشيء نفسه قد حصل لمسكويه، فهو أيضاً اضطرَّ أو حاول المطابقة بين عِلمه وعمله، وذلك عندما تخلّى عن حياته السابقة، حياة الملذّات والترف.

لقد استخلص ـ مسكويه ـ الدروس والعبر من تعاليمه النظرية وغيَّر حياته وعاداته، وتحوّل إلى حياة التقشّف والفضيلة، والعُلو في المعنويات، وإلى ممارسة معيّنة في الدين "Religion" والتراث "Tradition". وهكذا تبيّن لنا كيف يمكن للتأملات النظرية أن تجد لها امتداداً محسوساً على أرض الواقع، أي: تطبيقاً عملياً للنظريات الأخلاقية المدوّنة في الكتب والمدفونة في الفكر.

هكذا يمكننا أن نحدد سلوك الحكيم "Wise" والفيلسوف "Philosopher" بصفته مشروعاً متماسكاً ومنتظماً من أجل تغليب طبيعته ككائن عاقل ومفكّر، على مشروطيته ككائن إنساني، وتترتب على هذا التحديد الانعكاسات والنتائج التالية:

١ ـ أخذ الوعي بذلك التضاد الأساسي الكائن بين طبيعتنا كأناس من جهة، ومشروطيتنا من جهة أخرى.

٢ ـ الاختيار الموضوعي على محك الشك باستمرار بين الرسالة الملائكية للإنسان **«الجانب الروحي»** وبين قدره أو مصيره الأرضي **«الجانب المادي»**.

---

(١) الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، الدكتور أحمد محمود صبحي، ص١٥ ـ ١٦ (مصدر سابق).

٣ ـ الرغبة التائقة أو المتطلعة باستمرار نحو الكمال الإلهي.

٤ ـ التوصل إلى امتلاك الذات أو السيطرة على الذات والجوهر الإنساني، بواسطة الوسائل الشخصية، أو الحكماء الإلهيين ."The Osopher"

نلاحظ أنَّ هذه الشروط الأربعة، تفرض نفسها على الفلاسفة الإلهيين أو قل: الحكماء الإلهيين أنطولوجياً[1] كاملة، أو بعداً أنتربولوجياً "Anthropology" كاملاً[2]، أي: نظرة معينة للكينونة "Ontology"، وتصوّراً معيناً عن الإنسان.

منهج تحقيق كتاب «تهذيب الأخلاق»

لما كان هذا الكتاب من أهم الآثار الأخلاقية لمسكويه "Miskawayh"، فإنّهُ توفر على تطبيقات واضحة لمنهجه في إعادة بناء علم الأخلاق "Ethisc" لأرسطو وأفلاطون، الذي تحدثنا عن معالمه الأساسية فيما سبق، لا سيّما استخدام المنهج العلمي في تطبيق هذه النظريات الأخلاقية.

مضافاً إلى أنَّ هذا النص يُعَدُّ من أفضل النصوص الأخلاقية القديمة الملائمة مع العصر الحديث "Modernist"، ولأجل تيسير الاستفادة منه في ذلك نقدمه للقراء في طبعة جديدة تميّزت بالوفاء بمتطلبات الغرض التعليمي، وهي:

---

(١) الأنطولوجيا: "Ontology" كلمة تعني الكينونة أو الوجود. ولكنها تعني أيضاً المبادئ الأولى والتأسيسية التي لا مبادئ بعدها، أو قبلها. والأنطولوجيا، مذهب فلسفي في الوجود عامة، الوجود بما هو وجود، إن فكرة وضع الأنطولوجيا مبحثاً خاصاً عن الوجود، لاعلاقة له بالعلوم الجزئية الخاصة. تقوم الأنطولوجيا على تصور مفاده أن العالم (الوجود بما هو وجود) يوجد بمعزل عن الفردي، وأنه يشكل ماهيَّة هذا الأخير وعلته.
(انظر: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، عبدالمنعم الحفني، ص١٢٤، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٠م).

(٢) أن كلمة أو لفظة الأنتروبولوجيا (الإناسة) تعريب للمصطلح الإنكليزي "Anthropology" وهو يرجع للجمع بين الكلمتين اليونانيتين:
I ـ "Anthrops" ومعناها الإنسان.
II ـ "Logio" ومعناها علم أو دراسة. أي المعنى اللفظي للمصطلح هو علم الإنسان. والمقصود بالبُعد الأنتربولوجي "Anthropologic" البُعد الإنساني العام، أي الذي ينطبق على الإنسان في كل الأزمنة وفي مختلف المجتمعات الإنسانية. فمسألة الحياة، والموت، وما بعد الموت، كلّها أشياء تخصّ البشر أو تؤرقهم في أي مجتمع وُجدوا، وفي أي عصر عاشوا، بالطبع، إنّهم يقدمون أجوبة مختلفة على هذه التساؤلات بحسب الثقافة المتوافرة في المجتمع، وبحسب التراث الديني السائد. ولكن الأسئلة تظل هي هي لأنها أسئلة كونية، أي أنتربولوجيّة خاصة بالإنسان في كل زمان ومكان.

١ ـ كتابة مقدمة موسعة تعرّف بمنهج مسكويه في تدوين علم الأخلاق، والحركة العلمية والإنسانية في القرن الرابع الهجري.

٢ ـ إعادة ضبط نص الكتاب، واعتماد علامات الترقيم الحديثة والرسم المتداول في تقطيع النص.

٣ ـ تخريج الآيات والروايات وبعض الأقوال الواردة في الكتاب من مصادرها الأصلية.

٤ ـ كتابة هوامش توضيحيّة عديدة، جرى انتقاء الكثير منها من مؤلفات أخلاقية، تعتمد منهج فلسفة الأخلاق "Philosophy of Ethics".

٥ ـ ذكرنا بعض مصادر ترجمة الشخصيات المذكورة في الكتاب في الهامش، لتسهيل أمر المحققين في تحقيق ترجمتهم.

٦ ـ الإكثار من كتابة عناوين جديدة، بحيث حملت كل فقرة عنواناً منتزعاً من نص المؤلف.

٧ ـ الإضافات التي أوردناها في الهامش كانت لغرض استقامة العبارة، أو لبيان أهمية الأمر في مقصود المصنِّف، أو لرفع بعض الملابسات، أو لدفع ما يمكن أن يخطر بالبال في أوّل وهلة، أو لغيرذلك.

٨ ـ اعتمدنا في تصحيح وتحقيق الكتاب على النسخ المخطوطة (مثل مخطوطة جامعة طهران) والمطبوعة (مثل نسخة الدكتور قسطنطين زُريق) والتي ذكرناها في فهرس المصادر في آخر الكتاب.

٩ ـ طبع كتاب «تهذيب الأخلاق» غير مرّة وفي غير بلد، حيث كانت الطبعات تحتوي على أخطاء مطبعية وفنيّة كثيرة، ثم صحّح بعض المحققين منها، وبادر الدكتور قسطنطين زُرَيق "Constantine K. Zurayk" (ت ٢٠٠٠م) الأستاذ في الجامعة الأمريكية في بيروت إلى تحقيقه وطبعه في بيروت عام ١٩٦٦م، وكذلك ترجمته إلى الإنجليزية عام ١٩٦٨م. ولكن أيضاً هذه الطبعة لا تخلو من بعض الإشكالات الطفيفة، وقد بذلنا ما في وسعنا من الجهد والطاقة لتقديم نص سليم مضبوط خالٍ من الأخطاء والإبهام.

١٠ ـ وأمّا عن عنوان الكتاب، فقد توجد في بعض النُسخ المخطوطة والمطبوعة عبارة «تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق» عنواناً لكتاب مسكويه، حيث كان بعض القدماء يعتقد بأن

الأخلاق لا تتم إلاّ من خلال تطهير الأعراق، لذلك نسخوا الكتاب بهذا الاسم، وبعضهم أنشد قائلاً:

وطهارةُ الأخلاق لم تُظفَر بها إلاّ بحيث طهارة الأعراق

كخلائق الأستاذ إن جاوزتها تَجِدُ الخلائقَ غيرَ ذاتِ خَلاق

ولكن الاسم الأدق للكتاب هو «تهذيب الأخلاق» كما هو المشهور في مخطوطات مسكويه، والواضح من خلال قراءة تراثه.

أمّا المقالات السبع[1] التي نسعى لشرحها في هذا السِفر القيّم **«تهذيب الأخلاق»** فهي:

١ ـ المقالة الأولى: **النفس.**

٢ ـ المقالة الثانية: **الخُلُق.**

---

(١) طبع الكتاب طبعات عديدة، بتحقيقات مختلفة، ولكن في النسخ الخطيّة ـ الأصلية ـ بعضها تحتوي على ست مقالات وبعضها الآخر على سبع مقالات، دون عناوين، حيث اضطرّ المحققون إلى وضع عناوين للمقالات من عندهم وحسب ما يرونه مناسباً، وهذا العمل لا يؤثر على محتوى الكتاب ومغزاه، بل تيسيراً للقارىء، وإساغة لمهمة الاطلاع على الكتاب.

حيث وضع المحقق الدكتور قسطنطين زريق (ت ٢٠٠٠م) عناوين مختلفة لست مقالات، وإليك هذا التقسيم:

المقالة الأولى: مبادئ الأخلاق.

المقالة الثانية: الخُلق وتهذيبه، الكمال الإنساني وسبيله.

المقالة الثالثة: الخير وأقسامه.

المقالة الرابعة: العدالة.

المقالة الخامسة: المحبّة والصداقة.

المقالة السادسة: صحّة النفس، حفظها وردّها.

(راجع: تهذيب الأخلاق لمسكويه، تحقيق: د.قسطنطين زريق، الجامعة الأمريكية، بيروت، ١٩٦٦م).

أما الأستاذ ابن الخطيب فقد وضع تقسيماً آخراً لسبع مقالات:

المقالة الاولى: النفس.

المقالة الثانية: الخُلُق.

المقالة الثالثة: الخير والسعادة.

المقالة الرابعة: ظهور الفضائل مِمّن ليس بسعيدٍ ولا فاضل.

المقالة الخامسة: التعاون والاتحاد.

المقالة السادسة: دواء النفوس

المقالة السابعة: رد الصحة على النفس.

(انظر: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق «لابن» مسكويه، تحقيق: ابن الخطيب، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى، مصر).

ونحنُ قد ارتأينا أن نضع العناوين المدرجة في أعلى الصفحة، بحسب نوعية المقال وما يقتضيه البحث، وعلى سبع مقالات.

٣ ـ المقالة الثالثة: **الخير والسعادة.**

٤ ـ المقالة الرابعة: **العدالة.**

٥ ـ المقالة الخامسة: **المحبّة والصداقة.**

٦ ـ المقالة السادسة: **في الأمراض النفسية.**

٧ ـ المقالة السابعة: **علاج النفس.**

وختاماً نقول: إن كتاب «**تهذيب الأخلاق**» مصدر مهم في مضمار حضور «اليونانيات» سواء كانت أصيلة أم منحولة إلى الدار الثقافية العربية الإسلامية. وفيه مؤشرات تشكل صورة أولية لإعلان معرفي عن كيفية تعامل العقل العربي الإسلامي مع المجلوب من ثقافات وتربويات ومعرفيات «يونانية» وفي ركن أكثر حيوية هو «التربويات الفلسفية الأخلاقية»، والتي نزع الكتاب ليقدمها على صورة منقوشات وعبارات مسبوكة تكون صورة لفلسفة الأخلاق التربويّة.

عماد الهلالي بغداد / ٩ April 2007

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر

اللهم إنا نتوجه إليك ونبتغي نحوك ونجاهد ...

ونركب الصراط المستقيم الذي يخرجه لنا إلى رضوانك فأعنا بقوتك

واهدنا بعزتك واعصمنا بقدرتك وبلغنا الدرجة العليا برحمتك والسعادة

القصوى بجودك ورأفتك إنك على ما تشاء قدير قال رحمه الله

غرضنا في هذا الكتاب أن نحصل لأنفسنا خلقاً تصدر به عنا الأفعال

كلها جميلة وتكون مع ذلك سهلة علينا لا كلفة فيها ولا مشقة ويكون

ذلك بصناعة وعلى ترتيب تعليمي والطريق في ذلك أن نعرف نفوسنا

ما هي وأي شيء هي ولأي شيء أوجدت فينا أعني كمالها وغايتها وآلاتها

وملكاتها التي إذا استعملناها على ما ينبغي بلغنا بها هذه الرتبة العلية

وما الأشياء العائقة عنها وما الذي يزكيها فتفلح وما الذي يدسيها

فتخيب فإن الله عز من قائل يقول ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها

قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها ولما كان لكل صناعة مبادئ عليها

تبنى وبها تحصل وكانت تلك المبادئ مأخوذة من صناعة أخرى ولم يكن لشيء

من الصناعات أن يبين مبادئ أنفسها كان ... مبادئ هذه

الصفحة الأولى من مخطوطة جامعة طهران

٥٣

الى السعادة وليس يوجد احد من الناس يمدح السعادة نفسها كما يمدح العدل

بل انما يجلّها ويغبطها على انها امر الهي فالاشيا التي هي افضل من المدح الله

مجيد وذلك ان سائر الاشيا الفاضلة انما تمدح بان تنسب الى الله

والى الخير فان المديح انما هو للفضيلة [illegible] بها ثم [illegible] هذا [illegible]

[illegible] فان الله تعالى اكرم واشرف من ان يمدح بل انما يمجد [illegible] يمجد الله

[illegible] تمجيدا كثيرا فاما السعادة والعدل فلانها امور الهية فانا

[illegible] الاشيا [illegible] ذلك انها مجدة [illegible] هذا الاصل [illegible]

[illegible] السعادة انما اجل من [illegible] بها نفسها [illegible]

كالها [illegible] تمت المقالة الثالثة

المقالة الرابعة

ان السعادة [illegible] افعال من عدالة والشجاعة والعفة وسائر

ما [illegible] من [illegible] التي [illegible] [illegible] وهذه الافعال [illegible]

[illegible] وذلك [illegible] بعض الناس [illegible]

[illegible] عادل [illegible] الشجعان [illegible] الشجاع [illegible] العفة وليس

[illegible] الشهوات [illegible] والمشارب [illegible]

الصفحة ٥٣ من مخطوطة جامعة طهران

لا يستنزره وأن يجزع ويقول إن كان انتزع الأمل الحسن مما أفضاه
العقل فقد بقي أكثر الأفضل وأنه لو كان واجباً أن يحزن على
كل ما يفقده لوجب أن يكون أبداً محزوناً فينبغي للعاقل
ألا يغتم في الأشياء الضائعة المهملة وأن يقلل القنية ما أمكن
ليستطيع أن يكون بعيداً من الأحزان فقد حكي
أنه سئل عن سبب نشاطه وقلة حزنه فقال لأني لا أقتني ما
إذا فقدته حزنت عليه ولما قد ذكرنا الجنس الأول من الأمراض النفسانية
التي تخص النفس وأشرنا إلى علاجهما ودللنا على شفائهما فلم
يبق على العاقل المحب لنفسه الساعي فيما يخلصهما من آلامهما [illegible]
[illegible] أن يتصفح الأمراض التي تحت هذه الأجناس من أنواعهما وأشخاصها
فيداوي نفسه منها ويعالجها بمضاداتها من العلاجات والرغبة إلى الله
عز وجل بعد ذلك في التوفيق فإن التوفيق مقرون بالجهاد [illegible]

تمت المقالة السادسة
والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله أجمعين
وحسبنا الله ونعم المعين

وفرغ من تحرير هذه المقالات
العبد المذنب أصغر العباد
[illegible] الشيرازي
في ربيع الأول سنة اثنتين وثمانين وستمائة
والحمد لله على أفضاله والصلوة على محمد وآله
والسلام على إخوانه الكرام
رحم الله من دعا له بالخير
[illegible]

الصفحة الأخيرة من مخطوطة جامعة طهران

القسم الثاني

التحقيق



مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

اللّهم إنّا نتوجه اليك ونسعى نحوك، ونجاهد نفوسنا في طاعتك، ونركب الصراط المستقيم، الذي نهجته لنا إلى مرضاتك؛ فأعِنّا بقوتك واهدنا بعزّتك واعصمنا بقدرتك، وبلغنا الدرجة العُليا برحمتك، والسعادة القصوى بجودك ورأفتك إنك على ما تشاء قدير.

الغرض من تأليف الكتاب

قال أحمد بن محمد مسكويه[1]:

غرضنا في هذا الكتاب أن نحصّل لأنفسنا خُلُقاً تصدر به عنا الأفعال كلّها جميلة، وتكون مع ذلك سهلة علينا لا كلفة فيها و لا مشقّة، ويكون ذلك بصناعة[2] وعلى ترتيب تعليمي.

---

(١) ورد في بعض النسخ: «بن مسكويه»، فلعلها من إضافة ناسخ متأخر، والصحيح هو: مسكويه، لا ابن مسكويه، كما أوضحنا ذلك في مقدمة الكتاب، وممكن أن يكون الخطأ مِن قبل النساخ، فأوهم بعض الكتاب أن مسكويه لقبٌ لأبيه، أو جدّه، فكتبوه: «أحمد بن محمد بن مسكويه» والصحيح: أحمد بن محمد مسكويه.
(انظر: الأخلاق بين المدرستين السلفية والفلسفية (مسكويه وابن القيم نموذجاً)، الدكتور عبدالله بن محمّد العمرو، ص٢١، الرياض، ٢٠٠٦م، وكذلك انظر: فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلاتها بالفلسفة الإغريقية، الدكتور محمّد يوسف موسى، ص٧٣ ـ ٧٤، مكتبة الخانجي، القاهره، ١٩٩٤م).

(٢) الصناعة: وهي المهنة، وهي التي استعبد الإنسان فيها واستخلفه، وهي الأشياء التي يحتاج صنعة أكثرها إلى ستّة أشياء:
١ ـ إلى عنصر يعمل منه، ٢ ـ إلى مكان، ٣ ـ إلى زمان، ٤ ـ إلى حركة، ٥ ـ إلى أعضاء، ٦ ـ وإلى آله. وهذا الضرب خصّ الإنسان به ولم يستصلح لها الملائكة كما استصلح الملائكة لأمور لم يستصلح لها الناس.
والصنائع صنفان: ١ ـ صنف مقصوده تحصيل الجميل.
٢ ـ صنف مقصودة تحصيل النافع.
والصناعة التي مقصودها تحصيل الجميل فقط هي التي تُسمّى الفلسفة وتسمّى الحكمة على الإطلاق، والصناعات التي يقصد بها النافع فليس منها شيء يُسمّى الحكمة على الإطلاق، ولكن ربّما يُسمّى بعضها بهذا الاسم على طريق التشبيه بالفلسفة.
=

والطريق في ذلك أن نعرف أولاً نفوسنا ما هي[1]؟، وأي شيء هي؟، ولأي شيء أوجدت فينا؟ أعني كمالها وغايتها، وما قواها وملكاتها التي إذا استعملناها على ما ينبغي بلغنا بها هذه الرتبة العلية.

وما الأشياء العائقة لنا عنها وما الذي يزكيها فتفلح، وما الذي يدسيها[2] فتخيب، فإنّه عَزّ مِنْ قائلٍ[3] يقول: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ﴿٨﴾ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ﴿١٠﴾﴾[4].

[5]ولما كان لكل صناعة مبادىء عليها تبتني وبها تحصل، وكانت تلك المبادىء مأخوذة من صناعة أخرى، وليس في شيء من هذه الصناعات أن تبين مبادىء أنفسها، كان لنا عُذرٌ واضح في ذكر مبادىء هذه الصناعة، على طريق الإجمال والإشارة بالقول الوجيز وإن لم يكن مما قصدنا له. واتباعها بعد ذلك مما توخيناه من اصابة الخلق الشريف الذي يشرف شرفا ذاتياً حقيقياً، لا على طريق العرض الذي لا إثبات له ولا حقيقة، أعني المكتسب بالمال والمكاثرة، أو السلطان والمغالبة أو الاصطلاح والمواضعة[6]:

فنقول وبالله التوفيق قولاً نبين به أن فينا شيئاً ليس بجسم، ولا بجزء من جسم، ولا عرض، ولا محتاج في وجوده إلى قوة جسمية، بل هو جوهرٌ بسيطٌ[7] غير محسوس بشيء من الحواس، ثم نبيّن ما مقصودنا منه الذي خلقنا له وندبنا إليه فنقول:

= (موسوعة مصطلحات صدر الدين الشيرازي، الدكتور سميع دغيم، ص٢٥٣، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ٢٠٠٤م. وموسوعة مصطلحات الكندي والفارابي، الدكتور جيرار جهامي، ص٣٠٦، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ٢٠٠٢م).

(١) النَّفس مصدر جمع أنْفس و نُفُوس، أي: الروح أو العين، يقال: أصابهُ نَفْسٌ: أي عينٌ، أو الدم: لأنه إذا فُقِد مِن بدن الإنسان، فَقَدَ نفسه، يقال: هوُ عظيمُ النفس.

(٢) دسّاه تدسية: أغواه وأفسده.

(٣) عبارة «مِنْ قائلٍ» تكون تمييزاً لله، أي «عَزَّ الله قائلاً». وفي طبعة الدكتور قسطنطين زُرَيق بدل هذه الجملة الدُعائية هناك عبارة: «فإن الله عَزَّ وجل يقول».

(٤) الشمس/ ٧، ٨، ٩، ١٠.

(٥) من هنا تبدأ المقالة الأولى في طبعة الدكتور قسطنطين زُريق، وقد عنونها: «مبادئ الأخلاق: النفس وقواها، الخير والسعادة، الفضائل والرذائل». في حين لا يوجد مبدأ أو شروع «للمقالة الأولى» في مخطوطة جامعة طهران.

(٦) أي الموافقة في العمل.

(٧) جوهر: "substance" أنيّة الشيء وعينه وذاته، وتخصيص اسم الجوهر أمرٌ اصطلاحي. والاسم منقول من الجوهر عند الجمهور (گوهر)، وهي الحجارة التي يغالون في أثمانها، ووجه الشبه أن هذه سميت جواهر لشرفها ونفاستها، ومن ثمّ قيل مقولة الجوهر أشرف المقولات، وأهل الفلسفة يعنون بالجوهر شيئاً والصوفية يعنون شيئاً آخر، والمتكلمون شيئاً ثالثاً. والجوهر هو كل ما وجود ذاته ليس في موضوع ـ أي في محل قريب ـ قد قام بنفسه دونه =

المقالة الأولى

«النَفس»

- تعريف النفس الإنسانية
- النفس، ليست جسماً ولا جزءاً من جسم
- مراتب النفس
- خطأ الحواس
- فضيلة النفس
- الفلسفة العلمية
- التعاون لتحصيل السعادات
- قوى النفس وما يتولد عنها من فضائل
- الفضائل الأربع ومَبدؤها
- الأقسام التي تحت الحكمة

= لا بتقويمه، فالموجود الذي ليس في موضوع هو عكس العرض، وهو الموجود في موضوع ـ أي في محل مقوِّم لما حلّ فيه، فإن كان الجوهر حالاً في جوهر آخر كان صورة، إمّا جسميّة وإمّا نوعيّة، وإن كان محلاً لجوهر آخر كان هيولى، وإن كان مركّباً منهما كان جسماً، وإن لم يكن كذلك ـ أي لا حالاً ولا محلاً ولا مركباً منهما ـ كان نفساً أو عقلاً، وعلى ذلك فالجوهر منحصر في خمسة هي: الهيولى، والصورة، والنفس، والجسم، والعقل.

والجوهر ينقسم إلى:

I ـ بسيط روحاني كالمعقول والنفوس المجرّدة.

II ـ وبسيط جسماني كالعناصر.

III ـ وإلى مركب في العقل دون الخارج كالماهيات الجوهرية المركبة من الجنس والفصل.

والمتكلمون يخصصون اسم الجوهر بالجوهر الفرد المتحيّز الذي لا ينقسم، ويسمون المنقسم جسماً لا جوهرة.

والصوفية يسمون الجوهر النفس الرحماني، والهيولى الكلية.

(انظر: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، الدكتور عبدالمنعم الحفني، ص٢٦٦ ـ ٢٦٧، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٠م).

تعريف النفس الإنسانيّة

مقدمة :

إنا لمّا وَجدنا في الإنسان شيئاً ما يضاد أفعال الأجسام، وأجزاء الأجسام بحدِّه وخواصّه، وله أيضاً تضادُّ أفعال الجسم وخواصه. حتّى لا يشاركه في حال من الأحوال. وكذلك نجده يباين الأعراض ويضادها كلها غاية المباينة.

ثم وجدنا هذه المباينة والمضادة منه للأجسام والأعراض إنما هي من حيث كانت الأجسام أجساماً والأعراض أعراضاً، حكمنا بأن هذا الشيء ليس بجسم ولا جزءاً من جسم ولا عرضا، وذلك أنه لا يستحيل ولا يتغير. وأيضاً فإنه يدرك جميع الأشياء بالسوية ولا يلحقه فُتور ولا كِلال ولا نقص[1].

١ ـ النفس، ليست جسماً ولا جزءاً من جسم

وبيان ذلك: أن كُل جسمٍ[2] له صورة ما، فإنه ليس يقبل صورة أخرى من جنس صورته

(١) النفس :"Soul" مبدأ الحياة والفكر في آن، باعتبارها حقيقة متميّزة من الجسد الذي من خلاله تمارس نشاطها. وهذه الحقيقة يمكن أن تعتبر مادّية كما حدّدها أبيقور "Epicurus" أو غير مادية كما حدّدها رينه ديكارت "René Descartes" حيث اعتبر أن النفس لا علاقة لها إطلاقاً بالامتداد، وليس لها أيّة صفة من صفات المادة أو من صفات الجسد الذي يحتويها، فهي تعيش بجانب الجسد دون أن تتأثر بملازمة الجسد.
وعلى منوال ديكارت نسخ كل أصحاب الفلسفة الثُّنائية، أمثال سبنسر، وفونت، وجيمس. أما النفس في الفلسفة المثالية، فهي تتوحد من العناصر المختلفة للوعي. فأفلاطون يسمّيها بالفكرة، وهيجل يعتبرها أدنى تجلٍّ حسّي للروح في علاقتها بالمادة.
أما في المفهوم الديني. فالنفس تعتبر كياناً روحيّاً خالداً متميزاً من الجسد، وهي قادرة على أن توجد في انفصال واستقلال عنه في عالم آخر.
(انظر: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، الدكتور كميل الحاج، ص٦١١، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ٢٠٠٠م).

(٢) الجسم، جمع أجسام، وأجسم وجُسُوم، أي: البدن، ماله طولٌ وعرضٌ وعمقٌ.

الأولى، إلاّ بعد مفارقته الصورة الأولى مفارقة تامّة.

مثالُ ذلِكَ: أن الجسم إذا قبل صورة وشكلاً من الأشكال كالتثليث مثلاً، فليس يقبل شكلاً آخر من التربيع والتدوير وغيرهما، إلاّ بعد أن يفارقه الشكل الأول، وكذلك إذا قبل صورة نقش أو كتابة أو أي شيء كان من الصور، فليس يقبل صورة أخرى من ذلك الجنس إلا بعد زوال الأولى وبطلانها البتة، فإن بقي فيه شيءٌ من رسم الصورة الأولى لم يقبل الصورة الثانية على التمام، بل تختلط به الصورتان، فلا يخلص له إحداهما على التام.

مثالُ ذلِكَ: إذا قبل الشمع صورة نقش الخاتم، لم يقبل غيره من النقوش إلا بعد أن يزول عنه رسم النقش الأول.

وكذلك الفضة إذا قبلت صورة الخاتم، وهذا حكم مستقيم، مستمر في الأجسام.

ونحن نجد أنفسنا تقبل صُور الأشياء كلها على اختلافها من المحسوسات والمعقولات على التمام والكمال، من غير مفارقة للأولى ولا معاقبة ولا زوال رسم، بل يبقى الرسم الأول تاماً كاملاً، وتقبل الرسم الثاني أيضاً تاماً كاملاً.

ثم لا تزال تقبل صورةً بعد صورة أبداً دائماً من غير أن تضعف أو تقصر في وقت من الأوقات عن قبول ما يرد ويطرأ عليها من الصور، بل تزداد بالصورة الأولى قوّة على ما يرد عليها من الصورة الأخرى.

وهذه الخاصة مضادة لخواص الأجسام. ولهذه العلّة يزداد الإنسان فهماً كلّما ارتاض[١] وتخرج في العلوم والآداب، فليست النفس إذن جسماً.

فأما أنها[٢] ليست بعرض[٣] فقد تبين من قبل أن العرض لا يحمل عرضاً، لأن العرض في نفسه محمول أبداً، موجود في غيره، لا قِوام له بذاته. وهذا الجوهر الذي وصفنا حاله هو قابل أبداً حامل أتم وأكمل من حمل الأجسام للأعراض.

فإذن: النفسُ ليست جسماً ولا جُزءاً من جسم ولا عَرَضاً.

وأيضاً: فإنّ الطول والعرض والعمق الذي صار به الجسم جسماً يحصل في النفس في

---

(١) من رياضة النفس وتزكيتها وتهذيبها من الشوائب.

(٢) أي: النفس "Soul".

(٣) عرض الشيء، غير جوهر وأساس الشيء.

قوتّها الوهميّة، من غير أن تصير به طويلة عريضة عميقة، ثم تزداد فيها هذه المعاني أبداً بلا نهاية، فلا تصير بها أطول ولا أعرض ولا أعمق، بل لا تصير بها جسماً البتة، ولا إذا تصورت أيضاً كيفيات الجسم تكيّفت بها، أعني إذا تصورت الألوان والطعوم والروائح لم تتصور بها كما تتصور الأجسام، ولا يمنع بعضها قبول بعض من أضدادها كما يمنع في الجسم، بل تقبلها كلّها في حالة واحدة بالسواء[1].

وكذلك حالها في المعقولات[2] فإنها تزداد بكل معقول تحصله قوة على قبول غيره دائماً أبداً بلا نهاية، وهذه حالة مقابلة لأحوال الأجسام وخاصة في غاية البُعد من خواصها، وأيضاً فإن الجسم قواه لا تعرف العلوم إلا من الحواس، ولا يميل إلاّ اليها، فهي تتشوقها بالملابسة والمشابكة[3]، «**كالشهوات البدنية**» و«**محبّة الإنتقام والغلبة**»، وبالجملة كل ما يحس ويوصل إليه بالحس.

٢ ـ مراتب النفس[4]

والجسم يزداد بهذه الأشياء قوّة ويستفيد منه تماماً وكمالاً، لأنّها مادته وأسباب وجوده، فهو يفرح بها ويشتاق اليها من أجل أنها تتمم وجوده وتزيد فيه وتمده. فأمّا هذا المعنى الآخر،

---

(١) هذه من أهم الفروقات بين النفس وجسم الإنسان.

(٢) المعقولات جمع معقول "Intelligible" وهو اصطلاحٌ يستعمل في الفلسفة ليشير إلى موضوع أو ظاهرة لا يمكن تصوّرها إلاّ بالعقل. وقد أقام الفلاسفة دائماً نوعاً من الموازاة أو التناقض بين ما هو معقول وما هو محسوس، فالمحسوس يدرك بواسطة الحواس فقط. وقد استخدم مفهوم المعقول على نطاق واسع في الفلسفة المدرسيّة "Scholastic" ـ التعليم المدرسي الذي نشأ ونما في المدارس الكنيسية والجامعات الأوروبية بين القرن التاسع والسابع عشر للميلاد ـ وفي فلسفة كنت "Immanuel Kant".
(انظر: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، كميل الحاج، ص٥٦٩، وكذلك انظر: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، جلال الدين سعيد، ص٤١٨، دار الجنوب للنشر، تونس).

(٣) الترغيب والترهيب.

(٤) مراتب النفس: إذا ثبت أنّها جوهر غير جرمي وهي قابلة لإدراك العقليات بالقوّة أولاً، ثم بالفعل أخيراً، فلها مراتب أولها الاستعداد المحض سمّيت به العقل الهيولاني. ثم استعداد آخر قريب عند حصول أوائل العلوم المهيّئة لإدراك الثواني، أمّا بالفكر أو الحدس، سمّيت به العقل بالملكة.
ثم يحصل لها بعد ذلك قوّة وكمال، وأمّا القوّة فهي أن يكون لها حالة عقيب الأنظار وتكرار المشاهدات بها، تحضر المعقولات متى شاءت من غير طلب وتعمّل، وهذا هو أقرب الاستعدادات، وسمّيت به العقل بالفعل.
وأمّا الكمال فهو أن تكون المعقولات لها حاصلة بالفعل مشاهدة، سمّيت به العقل المستفاد. وعند ذلك شبّهت بالمبادئ العالية، صائرة عالماً عقلياً يضاهي العالم العيني في الصورة لا في المواد.
(موسوعة مصطلحات صدر الدين الشيرازي، سميح دُغيم، ص٩٣٤، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ٢٠٠٤م).

الذي سّميناه نفساً، فإنه كلّما تباعد من هذه المعاني البدنية التي أحصيناها وتداخل إلى ذاته وتخلّى من الحواس بأكثر ما يمكن، ازداد قوة وتماماً وكمالاً، وتظهر له الآراء الصحيحة والمعقولات البسيطة. وهذا إذن أدلُ دليل على أن طباعه وجوهره من غير طباع الجسم والبدن، وأنه أكرم جوهراً[1] وأفضلُ طِباعاً من كل ما في هذا العالم من الأمور الجسمانية.

وأيضاً فإن تشوّقها[2] إلى ما ليس من طباع البدن وحرصها على معرفة حقائق الأمور الإلهية وميلها، إلى الأمور التي هي أفضل من الأمور الجسمية، وإيثارها لها وانصرافها عن الأمور واللذّات الجسمانية، يدلنا دلالة واضحة أنها من جوهر أعلى وأكرم جداً من الأمور الجسمانية، لأنه لا يمكن في شيء من الأشياء أن يتشوّق ما ليس من طباعه وطبيعته، ولا أن ينصرف عما يكمل ذاته، ويقوم جوهره.

فإذن: كانت أفعال النفس إذا انصرفت إلى ذاتها فتركت الحواس مخالفة لأفعال البدن، ومضادة لها في محاولاتها وإراداتها، فلا محالة أن جوهرها مفارقٌ لجوهر البدنِ ومخالفٌ له في طبعه، وأيضاً فإن النفس وإن كانت تأخذ كثيراً من مبادىء العلوم عن الحواس، فلها من نفسها مبادىء أُخر وأفعال، لا تأخذها عن الحواس البتة، وهي المبادىء الشريفة العالية التي تنبني عليها القياسات الصحيحة، وذلك أنها إذا حكمت أنه ليس بين طرفي النقيض واسطة، فإنها لم تأخذ هذا الحكم من شيء آخر، لأنّه أوّلي، ولو أخذته من شيء آخر لم يكن أوليّاً.

٣ ـ خطأ الحواس

وأيضاً فانّ الحواس تدرك المحسوسات[3] فقط، وأما النفس فإنها تدرك أسباب الإتفاقات

---

(١) الجوهر "Substance" بمعنى آخر: هو الثابت في الأشياء المتغيّرة، باعتبار أن هذا الثابت يبقى هو هو رغم ما قد يطرأ عليه من تغيرات، ويبقى الأساس المشترك للكيفيات المتالية التي يظهر عليها.
ويطلب الجوهر على الموجود القائم بنفسه، حادثاً كان أو قديماً، ويقابله العرض.
اختلف الفلاسفة على مَرّ العصور على تحديد معنى الجوهر، فسقراط أعطى تحديداً، وأفلاطون وأرسطو والفلسفة المدرسيّةوالفلسفة الحديثة مع ديكارت "Descartes" الذي قسّم الإنسان إلى جَوْهَرَيْن، جوهر مكفر هو النفس، وجوهر ممتدّ هو البدن.
وأخيراً الجوهرية "substantilisme" هي: مذهب من يقول بوجود الجوهر، أي الشيء القائم بذاته، وهي ضد الظواهريّة.
(انظر: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، جلال الدين سعيد، ص١٣٨ ـ ١٣٩، دار الجنوب للنشر، تونس، ١٩٩٨م).

(٢) قوله: فإن تشوقها، أي النفس، وإن سياق العبارة يقتضي تذكير الضمير.

(٣) الأشياء المادية التي تتكوّن من مادة وشيء.

وأسباب الاختلافات التي من المحسوسات، وهي معقولاتها التي لا يَتعيّنُ عليها بشيء من الأجسام ولا آثار الجسم.

وكذلك إذا حكمت على الحس أنه صدق أو كذب فَلَيْسَت تأخذ هذا الحكم من الحسّ، لأنَّ الحسَّ لا يضادُّ نفسه في ما يحكم فيه. ونحن نجد النفس العاقلة فينا تدرك شيئاً كثيراً من خطأ الحواس في مبادىء أفعالها وترد عليها أحكامها. من ذلك أن البصر يخطىء في ما يراه من قُرب ومن بُعد.

أما خطأه في البعيد: فبإدراكه الشمس صغيرة مقدارها عرض قدم وهي مثل الأرض مائة ونيفاً وستين مرة. يشهد بذلك البرهان العقلي، فتقبل منه وترد على الحس ما شهد به فلا يقبله.

وأما خطأه في القريب: فبمنزلة ضوء الشمس إذا وقع علينا من ثقب مربعات صغار كحلل الأهواز[1]، وأشباهها يستظل بها، فإنه يدرك بها الضوء الواصل إلينا منها مستديراً فترد النفس العاقلة عليه هذا الحكم وتغلّطه في إدراكه، وتعلم أنه ليس كما يراه. وتخطىء البصر أيضاً في حركة القمر والسحاب والسفينة والشاطىء ويخطىء في الأساطين[2] المسطرة، والنخيل وأشباهها، حتى يراها مختلفة في أوضاعها. ويخطىء أيضاً في الأشياء التي تتحرّك على الاستدارة حتى يراها كالحلقة والطوق. ويخطىء أيضاً في الأشياء الغائصة في الماء حتى يرى أن بعضها أكبر من مقداره ويرى بعضها مكسوراً وهو صحيح وبعضها معوجاً وهو مستقيم، وبعضها منكسراً وهو منتصب، فيستخرج العقل أسباب هذه كلها من مبادىء عقلية، ويحكم عليها أحكاماً صحيحة[3].

---

(١) الحُلَل: جمع حِلّة (بكسر الحاء) وهي: مجتمع الناس.
والأهواز: تسع مُدن صغيرة، بين البصرة وفارس.
حُلل الأهواز: نوع من الألبسة المعروفة حيث فيها ثقوبٌ صغيره. وجاء في نسخة قسطنطين زُرَيق: «خُلَلِ البَواريّ»، والبواريّ جمع الباريّ أو البارية، وهي الحصيرُ المنسوج.
قال طَرَفَة:

مِـن خُـطُـوبٍ، حَـدَثـتْ أمـثـالـهـا ... تَـبْـتَـري عُـودَ الـقَـويِّ الـمُـسْـتَـمِـرّ

(انظر: القاموس المحيط للفيروز آبادي، مادة: «بور» ص٣٨٠، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٤م. لسان العرب لابن منظور، مادة: «بَري» ج٢، ص٧٦، دار صادر، بيروت، ٢٠٠٤م).

(٢) الأساطين، جمع أسطوانة. وهي جسمٌ صلبٌ، ذو طرفين متساويين، على هيأة دائرتين متماثلتين، تحصران سطحاً ملفوفاً بحيث يمكن متابعتهُ بخط يتحرّك موازياً نفسه.

(٣) كل الأشياء هذه من الأخطاء المحسوسة، لدى العامة من الناس.

وكذلك الحال في حاسّة السّمع، وحاسّة الذوق، وحاسّة الشم، وحاسة الّلمس، أعني حاسّة الذوق تغلط في الحُلو تجده مُراً عند الصداً[1]، وما أشبهه. وحاسة الشم تغلط كثيراً في الأشياء المُنتنة، لا سيّما في المنتقل من رائحة إلى رائحة، فالعقل يرد هذه القضايا ويقف فيها، ثم يستخرج أسبابها ويحكم فيها أحكاماً صحيحة. والحاكم في الشيء المُزيّف[2] له أو المصحح أفضل وأعلى مرتبة من المحكوم عليه.

وبالجملة فإن النفس إذا علمت ان الحس صدق أو كذب فليست تأخذ هذا العلم من الحس، ثم إذا علمت أنها قد أدركت معقولاتها فليست تعلم هذا العلم من علم آخر. فإنها لو علمت هذا العلم من علم آخر لاحتاجت في ذلك العلم أيضاً إلى علم آخر وهو يمرُ بِلا نِهاية.

فإذن: علمها بأنها علمت ليس بمأخوذ من علم آخر البتة، بل هو من ذاتها وجوهرها، أعني العقل. وليست تحتاج في إدراكها ذاتها إلى شيء آخر غير ذاتها، ولهذا ما قيل في أواخر هذا العلم، إن العقل والعاقل والمعقول شيء واحد لا غيرية شيء يتبين في موضعه[3].

---

(١) وفي بعض النسخ «الصدى».
الصدأ: الكدرة تعلو وجه الشيء، ولعلّهُ أراد: عند صدأ اللسان، بمرض أو نحوه.
قال البوصيري:
قَد تنكُرُ العينَ ضَوْءَ الشَمسِ مِنْ رَمَد ... وَينكُرُ الفَم طَعْمَ الماءِ مِن سَقم

(٢) الزّيف: من وصف الدراهم، يقال: زافت عليه دراهمة، أي صارت مَرْدودةً لغشٍّ فيها، وقد زُيّفت إذا رُدّت، زيّفَ النُّقود وغَيْرَها: جَعَلَها مَغْشُوشَةً رَدِيئةً، ومنها: تزييف الرأي. قال أمرؤ القيس:
تَرى القومِ أشباهاً إذا نَزَلُوا معاً ... وفي القومِ زَيْفٌ مِثلُ زيفِ الدّراهِم
(انظر: لسان العرب، أبي الفضل جمال الدين محمّد بن مكرم ابن منظور، ج٧، ص٨٩، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٤م).

(٣) **اتحاد العاقل والمعقول**: إحدى المسائل التقليدية المهمة في تاريخ الفلسفة وخاصة فيما يتعلق بنظرية المعرفة.
يعود تاريخ هذه المسألة إلى الفلسفة اليونانية، وتلاحظ بداياتها في فلسفة أفلاطون أولاً، ثم تتجلى أكثر في فلسفة أرسطو، لتصل إلى ذروة تطورها في فلسفة أفلوطين "Plotinos" (ت ٢٧٠م) والمدرسة الأفلاطونية الحديثة وأتباعها، وينبري لها خلال مسيرة الفكر الفلسفي مؤيدون، أو معارضون، وتطرح أيضاً بين الفلاسفة المسلمين، ويتم التطرق إليها.
ورغم أن افلاطون لا يفصح بشكل صريح عن رأيه حول اتحاد العاقل والمعقول في موضع مستقل، ولكن من خلال دراسة بعض كتاباته وأقواله المختلفة، يمكن الاستنتاج أنه كان يؤمن بشكل من الأشكال باتحاد العاقل والمعقول، وتطرح هذه المسألة بالنسبة إلى أفلاطون فيما يتعلق بالقضايا المرتبطة بالمثل، وصانع العالم، والروح، أو النفس، فهل الروح «مثل» أم إن «المثال» روح؟ وهل للروح «مثال» أيضاً؟ وهل يتبع صانع العالم المثل التي يستخدمها كنماذج لصنع العالم، أم إن المثل نفسها هي في الحقيقة أفكاره؟
وجواباً على هذا السؤال، وهو: هل يمكن اعتبار الروح هي «المثال»؟ يقال في محاورة فايدون لأفلاطون إنه إنّما توجد مماثلة بين المثال والروح، لأن الروح هي أيضاً تشبه المثال من حيث كونها غير مركبة، وغير مرئية و«دائماً=

فأما الحواس فلا تحس ذواتها ولا ما هو موافق لها كل الموافقة كما سيتبين أيضاً. وإذ قد تبين من هذه الأشياء بياناً واضحاً أن النفس ليست بجسم ولا بجزء من جسم ولا حال من أحوال الجسم، وأنها شيء آخر مفارق للجسم بجوهره وأحكامه وخواصه وأفعاله فنقول:

٤ ـ فَضِيلةُ النفس

أما شوقها إلى أفعالها الخاصة بها أعني العلوم والمعارف مع هربها من أفعال الجسم الخاصة به، فهو فضيلتها، وبحسب طلب الإنسان لهذه الفضيلة وحرصه عليها يكون فضله. وهذا الفضل يتزايد بحسب عناية الإنسان بنفسه وانصرافه عن الأمور العائقة[1] له عن هذا المعنى، بجهده وطاقته.

وقد وضح مما تقدم من الأشياء العائقة لنا عن الفضائل أعني الأشياء البدنية والحواس وما يتصل بها. فأما الفضائل أنفسها فليست تحصل لنا إلا بعد أن نطهّر نفوسنا من الرذائل التي هي أضدادها، أعني شهواتها الرديئة الجسمانية ونزواتها الفاحشة البهيمية[2]، فإنّ الإنسان إذا علم أن هذه الأشياء ليست فضائل بل هي رذائل تجنبها، وكره أن يوصف بها، واذا ظن أنها فضائل لزمها وصارت له عادة، وبحسب التباسه وتدنسه بها، يكون بعده من قبول الفضائل.

وقد يظهر للإنسان، أن هذه الأشياء التي يشتاقها البدن بالحواس ويميل إليها الجمهور،

= هي هي» وغير قابلة للتغير. ومن جهة أخرى فلأن الروح إلهيّة ومخلّدة ومعقولة وذات شكل واحد وغير قابلة للانحلال ومحتفظة بجوهرها دائماً، فيمكن الاستنتاج أنها لا تتماثل إلى حد كبير مع المعقول وحسب بل إنها معقولة، ولا تدرك إلا بالعقل.

ويعتبر صدر الدين الشيرازي من أكبر المدافعين عن مسألة اتحاد العاقل والمعقول، يقول:

فرفوريوس "Porphyry" هو أول من اتضح له هذا المعنى. ويبدو أن صدر الدين كان يميل إلى فرفوريوس بحيث إنه يثني عليه في عدة مواضع من مؤلفاته ويعتبره من كبار الحكماء المتألهين والراسخين في العالم والتوحيد.

ويشير ابن سينا في أحد آثاره الأخيرة ـ الذي يتضمن أجوبته على الأسئلة التي طرحها تلامذته في مجلس درسه ـ والتي كتبها تلميذه البارز بهمنيار (ت ٤٥٨هـ) ـ في عدة مواضع إلى مسألة اتحاد العاقل والمعقول، ويرفضها بإصرار. يقول ابن سينا في هذا المجال مشيراً إلى عقل الله: إن كل شيء ينعقل ذات نفسه هو عقل وعاقل ومعقول ـ وهذا لا يصدق إلاّ على الله، لأن ذاته في الاعيان له، ومجردة، وهو عليم بها دائماً، وذاته حاصلة له دوماً ـ ومعقولة له دائماً، وذاته عقله لذاته، فهو إذن معقول.

(انظر: الأسفار الأربعة، صدر الدين الشيرازي، ج٥، ص٢٤٢، طهران، ١٩٦٣م. وكذلك انظر: التعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطاطاليس، تحقيق: الدكتور عبدالرحمن بدوي، ص١٥٩، القاهرة، ١٩٧٣م).

(١) أي: الأمور التافهة عند النفس.

(٢) أي: الشهوات والرغبات الحيوانية، أو المشتركة بين الإنسان والحيوان.

أعني المآكل والمشارب والمناكح هي رذائل وليست فضائل وأنه إذا عقلها في الحيوانات الأخر وجد كثيراً منها أقدر على الاستكثار منها وأحرص عليها، كالخنزير والكلب وأصناف كثيرة من حيوان الماء وسباع الوحش والطير، فإنها أحرص من الإنسان على هذه الاشياء وأكثر احتمالاً لها[1]. وليست تكون بها أفضل من الإنسان. وأيضاً فإن الإنسان إذا اكتفى من طعامه وشرابه وسائر لذاته البدنية إذا عرض عليه الاستزادة منها، كما يستزاد من الفضائل أبى ذلك وعافه وتبين له قُبح صورة من يتعاطاها، لا سيّما مع الاستغناء عنها والاكتفاء منها، بل يتجاوز ذلك إلى مقته وذمه، بل إلى تقويمه وتأديبه. فينبغي الآن أن نقدم أمام ما نطلبه من سعادة النفس وفضائلها كلاماً يسهل به فهم ما نريده فنقول:

٥ ـ الفلسفة العملية

كُلُّ موجود من حيوان ونبات وجماد، وكذلك بسائطها[2]، أعني النار والهواء والأرض والماء. وكذلك الأجرام العلوية لها قوى وملكات وأفعال بها يصير ذلك الموجود هو ما هو، وبها يميز عن كل ما هو سواه، وله أيضاً قوى وملكات وأفعال بها يشارك ما سواه.

ولما كان الإنسان من بين الموجودات كلها، هو الذي يلتمس له الخلق المحمود والأفعال المرضية وجب أن لا ننظر في هذا الوقت في قواه وملكاته وأفعاله، التي بها يشارك سائر الموجودات، إذ كان ذلك من حق صناعة أخرى وعلم آخر يسمى العلم الطبيعي. وأما أفعاله وقواه وملكاته التي يختص بها من حيث هو إنسان وبها تتم إنسانيّتَهُ وفضائله، فهي الأمور الإرادية التي بها تتعلّقُ قوة الفكر والتمييز، والنظر فيها يسمى الفلسفة العملية[3].

---

(١) يقول ابن سينا في كتابه: الإشارات التنبيهات، في النمط الثامن ـ حيث يمزح مزاحاً فلسفياً ـ ما نصه: «لَوْ لَمْ تُوجد السعادة إلاّ في الأكل والشرب والنكاح، لكان الحمارُ أحسن حالاً مِن الملائكة المقرّبين، وهذا لا يقول إلاّ الحِمارُ»!

(الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، تصحيح وتحقيق: محمود شهابي، ص٢٧٦، منشورات جامعة طهران، ١٩٥٤م).

(٢) ما بُسِط على الأرض، أي: ما يوجد عليها.

(٣) وهي شبيه بفكرة المفكر الروسي ألكسندر إيفانوفتش هرزن "Alexander Ivanovich Herzen" (ت ١٨٧٠م) التي يبرهنُ بها على وحدة الفكر والتجربة والممارسة والنظرية، والمجتمع والفرد، وهي منهجه في المعرفة الذي يلائم به بين التلقائية أو الحياة اللاّواعية للمجتمع والواقع، أو النشاط الواعي للأفراد، والتي على أساسها دعا إلى العمل الاجتماعي كطريق لتنوير الجماهير، ويسمى ذلك بفلسفة الفعل "Filosofiya Dela". =

والأشياء الإرادية التي تنسب إلى الإنسان تنقسم إلى الخيرات والشرور، وذلك أن الغرض المقصود من وجود الإنسان إذا توجه الواحد منا إليه حتى يحصل، هو الذي يجب أن يسمى به خيراً أو سعيداً، فاما من عاقه عنها عوائق أخر فهو الشرير الشقي.

فإن الخيرات: هي الأمور التي تحصل للإنسان بإرادته وسعيه في الأمور التي لها أوجد الإنسان ومن أجلها خُلق.

والشرور: هي الأمور التي تعوقه عن هذه الخيرات بإرادته وسعيه أو كسله وانصرافه.

والخيرات قد قسمها الأولون إلى أقسام كثيرة، وذلك أن منها: ما هي «شريفة»، ومنها ما هي «ممدوحة»، ومنها ما هي «نافعة»، ومنها ما هي «بالقوة» كذلك؛ ونعني بالقوة: التهيؤ والاستعداد ونحن نعدّها في ما بعد إن شاء الله تعالى. وقد قدمنا القول أن كل واحد من الموجودات له كمال خاص وفعل لا يشاركه فيه غيره من حيث هو ذلك الشيء، أعني أنه لا يجوز أن يكون موجود آخر سواه يصلح لذلك الفعل منه، وهذا حكم مستمر في الأمور العلوية والسفلية كالشمس وسائر الكواكب وكأنواع الحيوان كلها كالفرس والبازي[1] وكأنواع النبات والمعادن، وكالعناصر البسائط التي متى تصفحت أحوالها تبين لك من جميعها صحة ما قلناه وحكمنا به.

فإذن: الإنسان من بين سائر الموجودات له فعل خاص به لا يشاركه فيه غيره، وهو صدر عن قوته المميزة المروية، فكل من كان تمييزه أصح، ورؤيته أصدق، واختياره أفضل كان أكمل في إنسانيته.

وكما أن السيف والمنشار، وإن صدر عن كل واحد منهما فعله الخاص بصورته الذي من أجله عمل، فأفضل السيوف ما كان أمضى وانضر، وما كفاه يسير من الإيماء في بلوغ كماله الذي أعدّ له. وكذلك الحال في الفرس والبازي وسائر الحيوانات. فإنّ الأفراس ما كان أسرع

= (انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، عبدالمنعم الحفني، ج٢، ص١٥٠٦، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٩ - وكذلك انظر: معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، ص٧٠١، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٧م).

(١) الباز أو البازي: الباز: فارسية، ضربٌ من الصقور، وهو أشد الجوارح تكبّراً، يستخدم للصيد. قال ابن المعتز:

كَلَحْظَةِ بازٍ صائدٍ قبل كفِّهِ ... بِمقْلتِهِ والطيرُ عنهُ بوارحُ

(الكلمات الفارسية في المعاجم العربيّة، جهينة نصر علي، ص٤٥، دار طلاس، دمشق، ٢٠٠٣م).

حركة وأشد تيقظاً لما يريده الفارس منه في طاعة اللجام وحسن القبول في الحركات، وخفة العدو[1] والنشاط، فكذلك الناس أفضلهم من كان أقدر على أفعاله الخاصة به وأشدهم تمسكاً بشرائط جوهره التي تميز بها عن الموجودات فإذن، الواجب الذي لا مرّية فيه أن نحرص على الخبرات التي هي كمالنا والتي من أجلها خُلِقْنا، ونجتهد في الوصول إلى الانتهاء إليها، ونتجّنب الشرور التي تعوقنا عنها وتنقص حَظنا منها. فإن الفرس إذا قصر عن كماله ولم تظهر أفعاله الخاصة به على أفضل أحوالها، حطَّ[2] عن مرتبة الفرسية، واستعمل بالإكاف كما تستعمل الحمير[3]، وكذلك حال السيف وسائر الآلات، متى قصرت ونقصت أفعالها الخاصة بها حطت من مراتبها واستعملت استعمال ما دونها.

والإنسان إذا نقصت أفعاله وقصرت عما خلق له، أعني أن تكون أفعاله التي تصدر عنه وعن رؤيته غير كاملة، أحرى بأن يحط عن مرتبة الإنسانية إلى مرتبة البهيمية، هذا إنْ صدرت أفعاله الإنسانية عنه ناقصة غير تامة. فإذا صدرت عنه الأفعال بضد ما أعدّ له، أعني الشرور التي تكون بالروية الناقصة والعدول بها عن جهتها لأجل «الشهوة» التي يشارك فيها البهيمة أولاً، أو«الاعتزاز بالأمور الحسية» تشغله عما عرض له، من تزكية نفسه التي ينتهي بها إلى المُلْك الرفيع والسرور الحقيقي، وتوصله إلى قرة العين التي قال الله تعالى ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِىَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾[4] وتبلغه إلى ربّ العالمين في النعيم المقيم واللذات التي لم ترها عين ولا سمعتها أُذن ولا خطرت على قلب بشر، وانخدع عن هذه الموهبة السرمدية الشريفة، بتلك الخساسات[5] التي لا ثبات لها، فهو حقيق بالمقت من خالقه عزّ وجل، خليق بتعجيل العقوبة له وإراحة العباد والبلاد منه. وإذ قد تبيّن أن سعادة كل موجود إنما هي صدور أفعاله الإنسانية عنه بحسب تمييزه ورؤيته، وأن لهذه السعادة مراتب كثيرة بحسب الروية والمرويّ فيه ولذلك قيل: أفضل الروية ما كان في أفضل المرويّ. ثم ينزل رتبة فرتبة إلى أن ينتهي إلى النظر في الأمور الممكنة من العالم الحسّي، فيكون الناظر في هذه الأشياء قد استعمل رويته

(١) السرعة في الحركة.

(٢) حطَّ: نزلت قيمته عمّا يُرادُ منه.

(٣) إكاف الحمار: برذعته.

(٤) الآية: (فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون) السجدة/ ١٧.

(٥) الشيء الرديء، القليل، الحقير، ....

والصورة الخاصة به، التي صار من أجلها سعيداً معرضاً للمُلْك الأبدي والنعيم السرمدي، في أشياء دنيئة لا وجود لها بالحقيقة. فقد تبين أيضاً أجناس السعادات بالجملة وأضدادها من الشقاوات وأجناسها، وأن الخيرات والشرور في الأفعال الإرادية هي إما باختيار الأفضل والعمل به، وإما باختيار الأدْوَن والميل إليه.

٦ ـ التعاون لتحصيل السعادات

ولما كانت هذه الخيرات الإنسانية وملكاتها التي في النفس كثيرة، ولم يكن في طاقة الإنسان الواحد القيام بجميعها، وجب أن يقوم بجميعها جماعة كثيرة منهم. ولذلك وجب أن تكون أشخاص الناس كثيرة، وأن يجتمعوا في زمان واحد على تحصيل هذه السعادات المشتركة[1]، لتكميل كل واحد منهم بمعاونة الباقين له؛ فتكون الخيرات مشتركة والسعادة مفروضة بينهم؛ فيتوزعونها حتى يقوم كل واحد منهم بجزء منها ويتم للجميع، بمعاونة الجميع، الكمال الأنسي وتحصل لهم السعادات الثلاث التي شرحناها في كتاب «الترتيب»[2]. ولأجل ذلك وجب أن تكون الناس يحب بعضهم بعضاً، لأن كل واحد يرى كماله عند الآخر، ولولا ذلك لما تمّت لهذا سعادته، فيكون إذن كل واحد بمنزلة عضو من أعضاء البدن وقوام الإنسان بتمام أعضاء بدنه.

٧ ـ قوى النفس وما يتولّد عنها من فضائل

وقد تبين للناظر في أمر هذه النفس وقواها، أنها تنقسم إلى ثلاثة أقسام، أعني:

I ـ «القوة» التي بها يكون الفكر والتمييز والنظر في حقائق الأمور.

---

(١) يقول الإمام فخر الدين الرازي: «أعلم أنّ مراتب السعادات ثلاثٌ: روحانيّةٌ وبدنيّة وخارجيّةٌ. أمّا الروحانية فإثنانِ: تكميل القوة النظريّة بالعلم وتكميل القوّة العملية بالأخلاق الفاضلة. وأمّا الروحانيّة فإثنان: الصّحة والجمال، وأما الخارجيّة فإثنان: المال والجاه. فقوله: ربّنا آتِنا في الدنيا حَسَنةً، يتناول كُلَّ هذه الأقسام».
(التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب. الإمام الفخر الرازي، ج٥، ص٢٠٥، اعتنى به: محمّد محيي الدين عبدالحميد، طبعة مصر).

(٢) لعلّه كتاب «ترتيب السعادات ومنازل العلوم» الذي يتوسع فيه مسكويه في موضوع السعادة أكثر من كتاب «الفوز الأصغر».
(وللمزيد راجع كتاب: ترتيب السعادات ومنازل العلوم لمسكويه ضمن مجموعة (گنجينه بهارستان) خزانة بهارستان، حكمة رقم (١). تحقيق: الدكتور أبو القاسم إمامي، ص١٠٢ ـ ١١٢، مكتبة، متحف ومركز وثائق مجلس الشورى الإسلامي، طهران، ٢٠٠٠م).

II ـ «والقوة» التي بها يكون الغضب والنجدة، والإقدام على الأهوال والشَوق إلى التسلّط والترفع، وضروب الكرامات.

III ـ «والقوة» التي بها تكون الشهوة وطلب الغذاء والشوق إلى الملاذ، التي في المآكل والمشارب والمناكح وشروب اللذات الحسية، وهذه الثلاث متباينة[١].

ويعلم من ذلك أن بعضها إذا قوي أضر بالآخر، وربما أبطل إحداهما فعل الأخرى، وربما جعلت نفوساً وربما جعلت قوى لنفس واحدة[٢]. والنظر في ذلك ليس يليق بهذا الموضع. وأنت تكتفي في تعلم الأخلاق بأنها قوى ثلاث متباينة، تقوى إحداها وتضعف بحسب المزاج أو العادة أو التأديب.

«فالقوة الناطقة» هي التي تسمى الملكية، وآلتها تستعملها من البدن (الدماغ).

«والقوة الشهوية» هي التي تسمى بالبهيمية، وآلتها تستعملها من البدن (الكبد).

«والقوة الغضبية» هي التي تسمى السَّبُعِيَّة[٣]، وآلتها بحسب أعداد هذه القوى، وكذلك أضدادها التي هي رذائل.

فمتى كانت حركة النفس الناطقة[٤] معتدلة وغير خارجة عن ذاتها وكان شوقها إلى المعارف الصحيحة لا المظنونة معارف وهي بالحقيقة جهالات حدثت عنها فضيلة العلم وتتبعها الحكمة.

ومتى كانت حركة النفس البهيمية معتدلة منقادة للنفس العاقلة غير متأبية عليها في ما تقسطه لها، ولا منهمكة في اتّباع هواها، حدثت عنها فضيلة «العِفّة»وتتبعها «فضيلة السَخاء».

ومتى كانت حركة النفس الغضبية معتدلة تطيع النفس العاقلة في ما تقسطه لها، فلا تهيج في

---

(١) أي: متشابهة، متقاربة.

(٢) يقول الحاج ملاّ هادي السبزواري (ت ١٢٨٩هـ) في منظومته الفلسفية:

النفسُ في وَحدَتِهِ كُلّ القُوى   وفعلها في فعله قد انطوى

و«فعلها» أي فعل القوى «في فعلِهِ» أي فعل النفس...

(شرح المنظومة للحاج ملاّ هادي السبزواري، ص٣٠٩، طبعة ناصري ـ حجرية ـ طهران، ١٢٨٩هـ).

(٣) المقصود بـ«السبعيّة» المنسوبة إلى السباع وهي الضواري نظير الأسد، وهي أرقى من سائر الحيوان.

(تاريخ الفلسفة الإسلامية (منذ القرن الثامن حتى يومنا هذا)، الدكتور ماجد فخري، ترجمة: الدكتور كمال اليازجي، ص٣٠١، دار المشرق، بيروت، ٢٠٠٠م).

(٤) أي: العاقلة.

غير حِينها ولا تحمى أكثر مما ينبغي لها حدثت عنها «فضيلة الحلم»وتتبعها «فضيلة الشجاعة».

ثم يحدث عن هذه الفضائل الثلاث، باعتدالها، ونسبة بعضها إلى بعض فضيلة، هي كمالها وتمامها وهي فضيلة «العدالة» فلذلك أجمع الحكماء أن أجناس[1] الفضائل أربعة وهي:

I ـ **الحكمة.**

II ـ **والعفة.**

III ـ **والشجاعة.**

IV ـ **والعدالة.**

ولهذا لا يفتخر أحد ولا يتباهى إلا بهذه الفضائل فقط، فأما من افتخر بآبائه وأسلافه فلأنهم كانوا على بعض هذه الفضائل أو عليها كلّها. وكل واحدة من هذه الفضائل إذا تعدت صاحبها إلى غيره[2] تسمى صاحبها بها ومدح عليها. وإذا اقتصرت على نفسه لم يُسَمَ بها بل غيرت هذه الأسماء[3].

أما الجود: فإنه إذا لم يتعد صاحبه سمي صاحبه منفاقاً[4]. وأما الشجاعة فان صاحبها يسمى أنفاً[5]. وأما العلم فإن صاحبه يسمى مستبصراً، ثم إن صاحب الجود والشجاعة إذا عم غيره بفضيلتيه وتعدتاه، رُجِيَ باحداهما واحتُشِم وَهِيْبَ بالأخرى وذلك في الدنيا فقط لأنهما فضيلتان حيوانيتان[6].

أما العلم إذا تعدى صاحبه فإنه يرجى ويحتشم في الدنيا والآخرة لأنه فضيلة إنسانية ملكية.

وأضداد هذه الفضائل الأربع، أربعٌ أيضاً وهي:

I ـ **الجهل.**

II ـ **والشره.**

---

(١) أقسام.

(٢) أي إذا تعدّت حكمته وعفته وشجاعته وعدله إلى غيره، فانتفع بها، إفادة أو تقليداً أو تأسياً.

(٣) أخذت هذه الفكرة من الآية: ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَلَآ أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَآءَلُونَ ﴿١٠١﴾﴾ [المؤمنون/ ١٠١].

(٤) في نسخة أخرى: منافقاً.

(٥) أي: مستعلياً، مستكبراً.

(٦) أي: ماديتان.

III ـ والجبن.

IV ـ والجور[1].

وتحت كل واحد من هذه الأجناس[2] أنواع كثيرة، سنذكر منها ما يمكن ذكره. فأما أشخاص الأنواع فهي بلا نهاية، وهي أمراض نفسانية تحدث منها أمراض كثيرة، كالخوف والحزن والغضب وأنواع العشق الشهواني، وضروب من سوء الخلق، وسنذكر علاجاتها في ما بعد إن شاء الله تعالى. والذي يجب علينا الآن هو تحديد هذه الأشياء أعني الأجناس الأربعة التي تحتوي على جميع الفضائل فنقول:

٨ . الفضائل الأربع ومَبْدَؤها

I ـ أما «**الحكمة**»[3] فهي فضيلة النفس الناطقة المميزة، وهي أن تعلم الموجودات كلّها من حيث هي موجودة، وإن شئت فقل أن تعلم الأمور الإلهية والأمور الإنسانية[4]. ويثمر علمها بذلك أن تعرف المعقولات أيها يجب أن يفعل وأيها يجب أن يغفل.

---

(١) الجهل = الحكمة
الشر = العفة
الجبن = الشجاعة
العدالة = الجَور

(٢) أي: الأجناس الأربع.
والجنس في اللغة ما يعم كثيرين، وهو أعمّ من النوع، يقال الحيوان جنس والإنسان نوع، وعند أهل العربية يراد به الماهية، وبهذا المعنى يقال تعريف الجنس، ولام الجنس، واسم الجنس، وعلم الجنس. وتترتب الأجناس ولا تذهب إلى غير نهاية، بل تنتهي الأجناس في طرف التصاعد إلى جنس لا يكون فوقه جنس آخر هو جنس الأجناس، أو الجنس العالي.
أمّا الجنس المتوسط فهو الذي فوقه وتحته جنس، كالجسم والجسم النامي، فإذا كان فوقه جنس ولم يكن تحته فهو الجنس السافل كالحيوان، وعلى ذلك فمراتب الأجناس أربع.
ويسمي ابن سينا الجنس العالي الجنس المفرد، كالعقل، لأنّه جنس للعقول العشرة.

(٣) يقول غياث الدين منصور الشيرازي (ت نحو ٩٤٨هـ) في كتابه الحكمة العملية: «أصول الأخلاق الفاضلة أربعة: الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة. ولكل منها شعبٌ تعدّها عدّاً، ممهّدة أمّهات الفضائل وبإزائها الرذائل، فالحكمة: كمال القوة العقلية واعتدالها. وما يتم (به) جودة القوّة النظريّة سبعة فضائل: الذكاء، وسرعة الفهم، وصفاء الذهن، وسهولة التعلّم، وحسن التعقّل، والتحفّظ، والتذكّر».
(مصنفات غياث الدين منصور الحسيني الدشتكي الشيرازي، ج٢، ص١١٠٦، (كتاب: الحكمة العملية) بسعي: عبدالله نوراني، طهران، ٢٠٠٧م).

(٤) يقصد: الأمور والأشياء المعنوية والماديّة.

II ـ وأما «العفة» فهي فضيلة الحس الشهواني[1]. وظهور هذه الفضيلة في الإنسان يكون بأن يصرف شهواته بحسب الرأي، أعني أن يوافق التمييز الصحيح حتى لا ينقاد لها ويصير حُرّاً مُتعبِّداً لشيء من شهواته.

III ـ وأما «الشجاعة» فهي فضيلة النفس الغضبية، وتظهر في الإنسان بحسب انقيادها للنفس الناطقة المميزة، واستعمال ما يوجبه الرأي في الأمور الهائلة، أعني أن لا يخاف من الأمور المفزعة[2] إذا كان فعلها جميلاً والصبر عليها محموداً.

IV ـ فأما «العدالة»[3] فهي فضيلة للنفس تحدث لها من اجتماع هذه الفضائل الثلاث التي عددناها وذلك عند مسالمة[4] هذه القوى بعضها لبعض واستسلامها للقوة المميزة، حتى لا تتغالب ولا تتحرك لنحو مطلوباتها على سوم طبائعها ويحدث للإنسان بها سمة يختار بها أبداً الإنصاف من نفسه على نفسه أولاً، ثم الإنصاف والانتصاف من غيره وله. وسنتكلم على كل واحدة من هذه الفضائل بكلام أوسع من هذا إذا ذكرنا الفضائل التي تحت كل جنس من هذه الأربع، إذا كان غرضنا في هذا الموضع الإشارة إليها بالرسوم الوجيزة، ليتصورها المتعلم والذي ينبغي أن نتبع ما قدمناه ذكر أنواع هذه الأجناس وما تحت كل واحدة منها فنقول:

٩ ـ الأقسام التي تحت الحكمة

الذكاء، الذُكر[5]، التعقل، سرعة الفهم وقوته، صفاءُ الذهن، سهولة التعلم.

وبهذه الأشياء يكون حُسنُ الاستعداد للحكمة، فأما الوقوف على جواهر هذه الأقسام فيكون من حدودها. وذلك أن العلم بالحدود يفهم جواهر الأشياء المطلوبة، الموجودة دائماً

---

(١) الغرائز المادية في داخل الإنسان.

(٢) المخيفة والمُرهبة.

(٣) العدالة: فهي هيأة تحدثُ في النفس من جودة القوّة العمليّة. وتلك الهيأة أن تصير النفسُ بحيثُ تُحفظ في تصرّفاتها مراتب الأشياء، فلا تضيّعُ بتصرّفاته أمراً. وتلك إذا حصلت استتبعت فضائل كثيرة فلنعد طائفة منها في أمّهات البواقي. وهي اثنا عشرة فضيلة: الصداقة والوفاء والشفقة وصلة الرحم وحسن المكافأة وحسن الشركة وحسن القضاء والتودّد والتسليم والتوكل والعبادة.

(مصنفات غياث الدين منصور الحسيني الدشتكي الشيرازي، ج٢، ص١١٠٧، بسعي: عبدالله نوراني، طهران، ٢٠٠٧م).

(٤) انقياد.

(٥) بضم الذال: الذُكر، أي عدم النسيان، يقال: واجعلهُ منّي على ذُكر، أي: لا أنساه.

على حال واحد. وهو العلم البرهاني[1] الذي لا يتغير ولا يدخله الشك بوجه من الوجوه. والفضائل التي هي بذاتها فضائل ليست تكون في حال من الأحوال غير فضائل فكذلك العلوم بها.

I ـ أما «**الذكاء**» فهو سرعة انقداح النتائج وسهولتها على النفس.

II ـ وأما «**الذُكر**» فهو ثبات صورة ما يخلصه العقل أو الوهم من الأمور.

III ـ وأما «**التعقل**» فهو موافقة بحث النفس عن الأشياء الموضوعة بقدر ما هي عليه.

IV ـ وأما «**صفاء الذهن**» فهو استعداد النفس للاستخراج المطلوب.

V ـ وأما «**جودة الذهن**» وقوته فهو تأمل النفس لما قد لزم من المقدم.

IV ـ وأما «**سهولة التعلم**» فهي قوة للنفس، وحدة في الفهم، بها تدرك الأمور النظرية[2].

١٠ ـ الفضائل التي تحت العِفة[3]

الحياء، الدعة، الصبر، السخاء، الحرية، القناعة، الدماثة، الانتظام، حسن الهدي، المسالمة، الوقار، الورع.

I ـ أما «الحياء»[4] فهو انحصار النفس[5] خوف إتيان القبائح والحذر من الذم والسب الصادق[6].

II ـ وأما «الدَّعَةُ»[7] فهو سكون النفس عند حركة الشهوات[8].

---

(١) هو مستوى معيّن من المعرفة "Knowledge"، وعلاقة محدّدة لعناصر المعرفة، أي مجموع المعارف المنضبطة، المنظّمة، القائمة على الدليل، التي جناها الإنسان خلال تاريخه الطويل.

(٢) الذهنيّة.

(٣) العنوان من المؤلف.

(٤) الحياءُ: تغيّر وانكسارٌ يعتري الإنسان مِنْ خوفِ ما يُعابُ بهِ ويُذَمُّ.
(التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، الفخر الرازي، ج٢، ص١٣٢، اعتنى به: محمّد محيي الدين عبدالحميد، القاهرة).

(٥) انحصار النفس: أي حبسها عن إتيان القبائح.

(٦) السب الصادق: أي أن يسب بما هو فيه. أما السب الكاذب: فهو اعتداء، لا يؤبه به، ولا يعيب.

(٧) الدّعةُ: هي عبارة عن السكون عِند هيجان الشهوة. يقول اللّبيد «يا رُبَّ هَيْجا هِيَ خيرٌ مِن دَعَةٍ».
(انظر: كتاب التعريفات، السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، ص٨٥، دار إحياء التراث العربي بيروت. وكذلك انظر: شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، ج١٦، ص٥٠، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، ١٩٦٧م).

(٨) أي: الضبط والسيطرة على نفس الإنسان، أثناء المُغريات.

III ـ وأما «الصبر»[١] فهو مقاومة النفس الهوى لئلا تنقاد لقبائح اللّذات[٢].

IV ـ وأما «**السخاء**»[٣] فهو التوسط في الإعطاء، وهو أن ينفق الأموال في ما ينبغي[٤] على مقدار ما ينبغي وعلى ما ينبغي، وتحت السخاء خاصة أنواع كثيرة نحصيها في ما بعد لكثرة الحاجة إليها[٥].

V ـ وأما «**الحرية**» فهي فضيلة للنفس بها يكتسب المال من وجهه، ويعطى في وجهه ويمتنع من اكتساب المال من غير وجهه.

VI ـ وأما «**القناعة**» فهي التساهل في المآكل والمشارب والزينة[٦].

VII ـ وأما «**الدماثة**»[٧] فهي حسن انقياد النفس لما يجمل، وتسرعها إلى الجميل.

VIII ـ وأما «**الانتظام**» فهو حال للنفس تقودها إلى حسن تقدير الأمور وترتيبها كما ينبغي.

IX ـ وأما «**حسن الهدي**» فهو محبة تكميل النفس بالزينة الحسنة[٨].

X ـ وأما «**المسالمة**» فهي موادعة تحصل للنفس عن ملكة لا اضطرار فيها.

---

(١) الصبر: هو ترك الشكوى من ألم البلوى لغير الله لا إلى الله.
(كتاب التعريفات، السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، ص١٠٨، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠٣م).

(٢) يفرق مسكويه بين الصبر الذي يندرج تحت فضيلة العفّة، والصبر الذي يندرج تحت فضيلة الشجاعة، بأن هذا يكون في الأمور الهائلة، وذلك يكون في الشهوات الهاهجة.

(٣) السّخاء: ملكة بها يسهل على النفس إنفاق ما يحبه من الأموال وغيرها.
(مصنفات غياث الدين منصور الحسيني الدشتكي الشيرازي، ج٢، ص١١١٠، بعناية: عبدالله نوراني، طهران، ٢٠٠٧م).

(٤) إنفاق الأموال فيما ينبغي: هو الإنفاق في سبيل الله، وعلى الفقراء والمساكين، بغير عجب ولا مخيلة، بل ابتغاء وجه الله فحسب. مع علمه بأنه لا سرف في الخير، ولا خير في السرف.

(٥) يقول الراغب في محاضراته في ذكر باب «العشق»:
«العشق اسمٌ لما يَفْضُلُ مِن المحبّةِ، كما أنَّ السخاءَ اسمٌ لِما جاوز الجُودِ، والبخل اسمٌ لما قَصُر عَنِ الاقتصادِ، وَالهوَجُ اسمٌ لِما فَضُلَ عن الشجاعَةِ».
(محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، الراغب أصفهاني، ج٣، ص٤٠، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٤م).

(٦) التساهل فيها: ألا يتعمد دائماً أكل طيب الطعام، وشرب أحسن الشراب ولبس أفخر الثياب، لأن في ذلك خروج عن التواضع، الذي تدعو إليه الأخلاق "Ethics"، وفيه أيضاً كسر لخاطر الفقير، الذي يرى جميع ذلك ولا ينال بعضه.

(٧) دَمَثَ، دَماثَةً، سهل خُلُقه، من السهولة واللّين. يقال: دَمَثَ المكان، أي سهّل المكان، ويقال: رجلٌ دمث الأخلاق، أي سهل الأخلاق.

(٨) أريد بالزينة الحسنة: الأخلاق المرْضية.

XI ـ وأما «**الوقار**» فهو سكون النفس وثباتها عند الحركات التي تكون في المطالب.

XII ـ وأما «**الورع**» فهو لزوم الأعمال الجميلة التي فيها كمال النفس.

١١ ـ الفضائل التي تحت الشجاعة[١]

كِبَرُ النفس، النجدة، عظم الهمة، الثبات، الصبر، الحلم، عدم الطيش، الشهامة، احتمال الكد، والفرق بين هذا الصبر، والصبر الذي في العفة أنّ هذا يكون في الأمور الهائلة وذلك يكون في الشهوات الهائجة:

I ـ أما «**كِبَرُ النفس**» فهو الاستهانة باليسير والاقتدار على حمل الكرائه[٢] والهوان، فصاحبه أبداً يؤهل نفسه للأمور العظام مع استخفافه لها.

II ـ وأما «**النجدة**» فهي ثقة النفس عند المخاوف حتى لا يخامرها[٣] جزع.

III ـ وأما «**عظم الهمة**» فهي فضيلة للنفس تحتمل بها سعادة الجد وصدها، حتى الشدائد التي تكون عند الموت.

IV ـ وأما «**الثبات**» فهو فضيلة للنفس تقوى بها على احتمال الآلام ومقاومتها وفي الأهوال[٤] خاصة.

V ـ وأما «**الحلم**» فهو فضيلة النفس تكسبها الطمأنينة، فلا تكون شغبة ولا يحركها الغضب بسهولة وسرعة.

VI ـ وأما «**السكون**» الذي نعني به عدم الطيش فهو إما عند الخصومات، وإما في الحروب التي يذب بها عن الحريم أو عن الشريعة وهي قوة للنفس تفسّر حركتها في هذه الأحوال لشدتها.

VII ـ وأما «**الشهامة**» فهي الحرص على الأعمال العظام توقعاً للأحدوثة الجميلة[٥].

VIII ـ وأما «**احتمال الكد**» فهو قوة للنفس تستعمل آلات البدن في الأمور الحسية بالتمرين وحسن العادة.

---

(١) العنوان من المؤلف.

(٢) الأمور الصعبة.

(٣) يخالطها.

(٤) الشدائد.

(٥) أي: الأحداث والمواقف العظيمة، التي تحتاج إلى شهامة.

١٢ ـ الفضائل التي تحت السخاء[١]

الكرم، الإيثار، النبل، المواساة، السماحة، المسامحة.

I ـ أما «الكَرَم»[٢] فهو إنفاق المال الكثير بسهولة من النفس في الأمور الجليلة القدر الكثيرة النفع كما ينبغي وباقي شرائط السخاء التي ذكرناها[٣].

II ـ وأما «الإيثار»[٤] فهو فضيلة للنفس بها يكف الإنسان عن بعض حاجاته التي تخصه حتى يبذله لمن يستحقه.

III ـ وأما «النُبل» فهو سرور النفس بالأفعال العظام وابتهاجها بلزوم هذه السيرة.

IV ـ وأما «المواساة»[٥] فهي معاونة الأصدقاء والمستحقين ومشاركتهم في الأموال والأقوات.

V ـ وأما «السماحة» فهي بذل بعض ما لا يجب[٦].

VI ـ وأما «المسامحة»[٧] فهي ترك بعض ما يجب والجميع يكون بالإرادة والاختيار.

١٣ ـ الفضائل التي تحت العدالة[٨]

الصداقة، الألفة، صلة الرحم، المكافأة، حسن الشركة، حسن القضاء، التودد، العبادة. [ترك الحقد، مكافأة الشر بالخير، استعمال اللطف، ركوب المروءة في جميع الأحوال، ترك المعاداة، ترك الحكاية عمن ليس بعدل مرضي[٩]، البحث عن سيرة من يحكي عنه العدل.

---

(١) العنوان من المؤلف، وفي نسخة أخرى: «وباقي شرائط السخاء».

(٢) الكَرَم: هو الإعطاء بالسهولة.

(٣) من الممكن أن يكون لدى الإنسان مالٌ قليلٌ، ولكن عندما ينفق هذا المال، لا يجد في صدره ضيق وحرج في إنفاقه.

(٤) «الإيثار أن يقدم غَيرهُ على نفسه في النفع لهُ وَالدّفع عنه، وهو النهايةُ في الأخوّةِ».
(كتاب التعريفات للجرجاني، ص٣٢، دار احياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠٣م).

(٥) المواسات: أن يُنزل غيره منزلة نفسه في النفع له والدفع عنه.
(كتاب التعريفات للجرجاني، ص١٩١، دار احياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠٣م).

(٦) أي: زيادة عن الاستحقاق. والسماحة هي بذلُ ما لا يجبُ تفضُّلاً.
(كتاب التعريفات للجرجاني، ص١٠٠، دار احياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠٣م).

(٧) المسامحة: تركُ ما يجبُ تَنزُّهاً.
(كتاب التعريفات للجرجاني، ص١٧٢، دار احياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠٣م).

(٨) العنوان من المؤلف.

(٩) أي: لا يروي عنه شيئاً، كما كان يفعل رواة الأحاديث والأخبار.

ترك لفظة واحدة لا خير فيها لمسلم فضلاً عن حكاية توجب حداً أو قذفاً أو قتلاً أو قطعاً، ترك السكون إلى قول سفلة الناس وسقطهم[1].

وترك قول من يُكَدِّي[2] بين الناس ظاهراً وباطناً، أو يحلف في مسألة أو يلح بالسؤال فإن هؤلاء يرضيهم الشيء اليسير فيقولون لأجله حسناً ويسخطهم إذا منعوا اليسير فيقولون لأجله قبيحاً.

ترك الشره في الكسب الحلال وترك ركوب الدناءة في الكسب لأجل العيال.

الرجوع إلى الله وإلى عهده وميثاقه عند كل قول يتلفظ به أو لحظ يلحظه أو خطرة في أعدائه وأصدقائه.

ترك اليمين بالله وبشيء من أسمائه وصفاته رأساً.

وليس بعدل مَنْ لم يكرم زوجته وأهلها المتّصلين بها، وأهل المعرفة الباطنة به.

وخير الناس خيرهم لأهله وعشيرته والمتّصلين به مِن أخ أو ولد أو متصل بأخ أو ولد أو قريب أو نسيب أو شريك أو جار أو صديق أو حبيب.

ومن أحب المال حُباً مفرطاً لم يؤهل لهذه المرتبة، فإنَّ حرصه على جمع المال يصده عن استعمال الرأفة وامتطاء الحق[3] وبذل ما يجب، ويضطره إلى الخيانة والكذب والاختلاق والزور ومنع الواجب والاستقصاء واستجلاب الدانق[4] والحبة والذرة ببيع الدين والمروءة. وربما أنفق أموالاً جمة محبة منه للمحمدة وحسن الثناء ولا يريد بذلك وجه الله وما عنده، بل يتخذها مصيدة ويجعل ذلك مكسبة ولا يعلم أن ذلك عليه سيئة ومسبة.[5]][6].

---

(١) سقط الناس: أوباشهم، وأسافلهم.

(٢) أي: يسأل الناس (بتشديد الدال). يقال: كدى الرجل: بخل، أو قلل عطاءه.

(٣) أي: ركوب الحق، والتخلي عنه.

(٤) الدّانق: فارسية الأصل، والجمع: دوانق ودوانيق، نقدٌ كان متداولاً، قيل يبلغ السُدُس من الدرهم. واختلف مقداره في الوزن، زماناً ومكاناً، وبالقياس الذي يقاس به. وقد سمي الخليفة أبو جعفر المنصور بالدّوانيقي، لبخله، وشدّة محاسبته على الدانق.

(انظر: قاموس المصطلحات الاقتصاديّة في الحضارة الإسلامية، الدكتور محمّد عمارة، ص٢٠٩، دار الشروق، بيروت ـ القاهرة، ١٩٩٣م).

(٥) على قول المناطقة، سوف يصبح جاهلاً مركّباً.

(٦) لا يوجد هذا المقطع الذي وضعناه بين معقوفين [ ] في تحقيق الدكتور قسطنطين زُريق بل وضعه في الهامش (لكن وجدنا هذا المقطع في مخطوطة جامعة طهران). ويبدو أن هذه الفقرة ليست لمسكويه بل لأحد النساخ المتأخرين=

I ـ أما «**الصداقة**» فهي محبة صادقة يهتم معها بجميع أسباب الصديق وإيثار فعل الخيرات التي يمكن فعلها به.

II ـ وأما «**الألفة**» فهي اتفاق الآراء والاعتقادات وتحدث عن التواصل، فيعتقد معها التضافر[١] على تدبير العيش.

III ـ وأما «**صلة الرحم**» فهي مشاركة ذوي اللحمة في الخيرات التي تكون في الدنيا.

IV ـ وأما «**المكافأة**» فهي مقابلة الإحسان بمثله أو بزيادة عليه.

V ـ وأما «**حسن الشركة**» فهو الأخذ والإعطاء في المعاملات على الاعتدال الموافق للجميع.

VI ـ وأما «**حسن القضاء**» فهو مجازاة بغير ندم ولا منٍّ.

VII ـ وأما «**التودد**» فهو طلب مودات الأكفاء وأهل الفضل بحسن اللقاء وبالأعمال التي تستدعي المحبة منهم.

VIII ـ وأما «**العبادة**» فهي تعظيم الله تعالى وتمجيده وطاعته وإكرام أوليائه من الملائكة والأنبياء والأئمة. والعمل بما توجبه الشريعة، وتقوى الله تعالى تتمّم هذه الأشياء وتكمّلها.

١٤ ـ وسطيةُ الفضائل

وإذ قد تقصينا الفضائل الأول[٢] وأقسامها، وذكرنا أنواعها وأجزاءها، فقد عرفنا الرذائل التي تضاد الفضائل، لأنه يفهم من كل واحدة من تلك الفضائل كلها ما يقابلها؛ لأن العلم بالاضداد واحد[٣]. ولما كانت هذه الفضائل هي أوساطاً بين أطراف، وتلك الأطراف هي

= حيث نسبها إلى مسكويه، وهو ذو خلفية وعقلية فقهية تختلف اختلافاً جذرياً مع فكر مسكويه الفلسفي، وقد أشار الدكتور محمد أركون إلى هذه الالتفاتة المهمة ونوّه على ذلك في مجلة "Arabica" أرابيكا، المجلد التاسع، ص٦١ ـ ٧٣، باريس، ١٩٦٢م. ونحن نوافق رأي الدكتور أركون لأنَّ سياق العبارة واضحٌ وبيِّنٌ بأنه ليس من مسكويه، وكذلك يعتبر الدكتور محمّد أركون، من أكبر المتخصصين وأفضل المحققين والمترجمين لتراث مسكويه في العصر الحاضر. (انظر: تهذيب الأخلاق لمسكويه، تحقيق: قسطنطين زُريق، ص٢٣، منشورات الجامعة الأمريكية، بيروت، ١٩٦٦م).

(١) التضافر: التعاون. وتضافر القوم تعاونوا على الأمر.

(٢) في نسخة أخرى: «الأولى».

(٣) يشير المؤلف هنا، بأن الأشياء تعرف من أضدادها، وكما يقال: «لولا مرارة المرض، لَمْ تُعْرَف حَلاوَةُ العافية»، ومن أمثال العرب: «الضدُّ يُظهِرُ حُسْنَهُ الضِدّ». وقال أبو الطيّب المتنبّي:

وَنَذِمُّهُمْ وَبِهِمْ عَرَفْنا فَضْلَهُ ... وبِضِدّها تَتَبيَّنُ الأشياءُ

مَنْ نَفْعُهُ في أنْ يُهاجَ وضَرُّهُ ... في تَرْكِهِ، لَوْ تَفْطَنُ الأعداءُ =

الرذائل، وجب أن تفهم منها وإنّ اتّسع لنا الزمان ذكرناها، لأن وجود أسمائها في هذا الوقت متعذر.

وينبغي أن تَفْهم من قولنا أن كل فضيلة فهي وسط بين رذائل ما أنا واصفه. أنّ الأرض لما كانت في غاية البعد من السماء قيل إنها وسط وبالجملة المركز من الدائرة هو على غاية البعد من المحيط، وإذا كان الشيء على غاية البعد من شيء آخر فهو من هذه الجهة على القطر. فعلى هذا الوجه ينبغي أن يفهم معنى **«الوسط من الفضيلة»**، إذ كانت بين رذائل بُعدها منها أقصى البعد. ولهذا إذا انحرفت الفضيلة عن موضعها الخاص بها أدنى انحراف قربت من رذيلة أخرى ولم تسلم من العيب بحسب قربها من تلك الرذيلة التي تميل اليها. ولهذا صعب جداً وجود هذا الوسط، ثم التمسك به بعد وجوده أصعب، ولذلك قالت الحكماء: **إصابة نقطة الهدف أعسر من العدول عنها، ولزوم الصواب بعد ذلك حتى لا يخطئها أعسر وأصعب.** وذلك أن «الأطراف» التي تسمى «رذائل» من الأفعال والأحوال والزمان وسائر الجهات كثيرة جداً. ولذلك دواعي الشر أكثر من دواعي الخير، ويجب أن يطلب أوساط تلك الأطراف بحسب إنسان إنسان.

فأمّا ما يجب علينا نحن، فهو أن نذكر جمل هذه الأوساط وقوانينها، بحسب ما يليق بالصناعة، لا على ما يجب على شخص شخص، فإن هذا غير ممكن. فإن النجار والصائغ وجميع أرباب الصناعات إنما يحصل في نفوسهم قوانين وأصول، فيعرف النجار صورة الباب والسرير، والصائغ صورة الخاتم والتاج على الإطلاق، فأمّا أشخاص ما قام في نفسه، فإنما يستخرجها بتلك القوانين. ولا يمكنه تعرف الأشخاص لأنها بلا نهاية، وذلك أن كل باب وخاتم إنما يعمل بمقدار ما ينبغي وعلى قدر الحاجة.

وبحسب المادة والصناعة لا نضمن إلاّ معرفة الأصول فقط. واذ قد ذكرنا معنى **«الوسط في الأخلاق»** وما ينبغي أن يفهم منه، فلنذكر هذه الأوساط لتفهم منها الأطراف التي هي رذائل وشرور، فنقول وبالله التوفيق:

= (انظر: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ج١٨، ص١٩٤، القاهرة. وديوان أبو الطيّب المتنبي بشرح أبي البقاء العُكبري، ج١، ص٣٤ ـ ٣٥، ضبط: كمال طالب، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٩٧م).

I ـ أما «**الحكمة**» فهي وسط بين السفه والبله وأعني بالسفه ههنا استعمال القوّة الفكرية في ما لا ينبغي وكما لا ينبغي وسمّاهُ القوم الجربزة[1] وأعني بالبله تعطيل هذه القوة وأطراحها. وليس ينبغي أن يفهم أن البله ههنا نقصان الخلقة، بل ما ذكرته من تعطيل القوة الفكرية بالإرادة.

II ـ وأما «**الذكاء**» فهو وسط بين الخبث والبلادة، فإن أحد طرفي كل وسط افراط والآخر تفريط، أعني الزيادة عليه والنقصان منه. فالخبث والدهاء والحيل لرديئه هي كلّها إلى جانب الزيادة في ما ينبغي أن يكون الذكاء فيه. وأما البلادة والبله والعجز عن إدراك المعارف فهي كلّها إلى جانب النقصان من الذكاء[2].

III ـ وأما «**الذكر**» فهو وسط بين النسيان الذي يكون بإهمال ما ينبغي أن يحفظ وبين العناية بما لا ينبغي ان يحفظ. وأما التعقل وهو حسن التصور فهو وسط بين الذهاب بالنظر في الشيء الموضوع إلى أكثر مما هو عليه وبين القصور بالنظر فيه عما هو عليه.

IV ـ وأما «**سرعة الفهم**» فهو وسط بين اختطاف خيال الشيء من غير إحكام لفهمه وبين الإبطاء عن فهم حقيقته.

V ـ وأما «**صفاء الذهن**» فهو بين ظلمة النفس عن استخراج المطلوب وبين التهاب يعرض فيها فيمنعها من استخراج المطلوب.

VI ـ وأما «**جودة الذهن**» وقوته، فهو وسط بين الإفراط في التأمل لما لزم من المقدم حتى يخرج منه إلى غيره، وبين التفريط فيه حتى يقصر عنه.

VII ـ وأما «**سهولة التعلّم**» فهو وسط بين المبادرة إليه بسلاسة لا تثبت معها صورة العلم وبين التعصب عليه وتعذره.

VIII ـ وأما «**العفة**»، فهي وسط بين رذيلتين وهما الشره وخمود الشهوة وأعني بالشره

---

(١) الجُرْبُز: المكار، الخب، المخادع. معرّب (كُرْبُز) قال الصنوبري:

يـا لـلـنّـصـارى لـمـا جـنـى أسـدٌ   هـو ابـنُ يـعـقُـوبَ ذلـكَ الـجُـرْبُـزُ

(الكلمات الفارسية في المعاجم العربية، جهينة نصر علي، ص١٠٣، دار طلاس، دمشق، ٢٠٠٣م).

(٢)

عَـدْوى الـبـلـيـدِ إلى الـجـلـيـدِ سريـعـةٌ   كـالـنـارِ يُـوضـعُ فـي الـرّمـادِ فَـيُـخْـمَـدُ!

(المستطرف في كل فن المستظرف، شهاب الدين الأبشيهي، ج١، ص١٤، مطبعة الإستقامة، القاهرة).

الانهماك في اللذّات والخروج فيها عما ينبغي[1]، وأعني بخمود الشهوة السكون عن الحركة التي تسلك نحو اللذة الجميلة التي يحتاج إليها البدن في ضروراته وهي ما رخص فيه صاحب الشريعة والعقل. وأما الفضائل التي تحت العفة، فإن الحياء وسط بين رذيلتين أحداهما الوقاحة والأخرى الخرق[2] وأنت تقدر على أن تلحظ أطراف الفضائل الأخرى التي هي الرذائل. وربما وجدت لها أسماء بحسب اللغة، وربما لم تجد لها أسماء. وليس يعسر عليك فهم معانيها والسلوك فيها على السبيل التي سلكناها.

IX ـ وأما «**الشجاعة**»، فهي وسط بين رذيلتين: إحداهما الجبن، والأخرى التهور. وأما الجبن فهو الخوف في ما لا ينبغي أن يقدم عليه.

X ـ وأما «**السخاء**» فهو وسط بين رذيلتين: إحداهما السرف والتبذير، والأخرى البخل والتقتير. أما التبذير فهو بذل ما لا ينبغي لمن لا يستحق. وأما التقتير فهو منع ما ينبغي عمن يستحق[3].

XI ـ أما «**العدالة**» فهي وسط بين الظلم والانظلام. أما الظلم فهو التوصل إلى كثرة المقتنيات من حيث لا ينبغي وكما لا ينبغي، وأما الانظلام فهو الاستحذاء[4] والاستحاتة[5] «الاستماتة» في المقتنيات لمن لا ينبغي كما لا ينبغي، ولذلك يكون للجائر أموال كثيرة لانه يتوصل إليها من حيث لا يجب، ووجوه التوصل إليها كثيرة، وأما المنظلم فمقتنياته وأمواله يسيرة جداً لأنه يتركها من حيث يجب.

XII ـ وأما «**العادل**» فهو في الوسط لأنه يقتني الأموال من حيث يجب، ويتركها من حيث لا يجب، فالعدالة فضيلة ينصف بها الإنسان من نفسه ومن غيره، من غير أن يعطي نفسه من

---

(١) كما يُعبّرون عن هذا المصطلح في العصر الحديث بـ «الشذوذ الجنسي» وقد أقرّ هذا قانوناً في الكثير من البلدان الغربية.

(٢) خرق الرجل من باب تعب، إذا دهش من شدة الحياة.

(٣) يعبر الإمام علي بن أبي طالب عن البخيل تعبيراً رائعاً، بقوله: «عجبت للبخيل يفوتُهُ الغنى الذي لهُ طلب، ويقعُ في الفقر الذي منه هرب».
(أي: البخيل الذي لا ينفق على نفسه أو عياله، بسبب الخوف من الوقوع في الفقر ـ هذا الشخص ـ في الحقيقة هو فقير، من حيث هو لا يعلم؟!)

(٤) استحذى الرجل: مال، وذلّ، وضعف. الاستحذاء، أي: العطاء.

(٥) الاستحاتة: أي: الاستخراج، ويقصد من «الانظلام» أي: تحمل الظلم.

النافع أكثر وغيره أقل، وأما في الضار فبالعكس وهو أن لا يعطي نفسه أقل وغيره أكثر، لكن يستعمل المساواة التي هي تناسب ما بين الأشياء، ومن هذا المعنى اشتق اسمه أعني العدل.

XIII ـ وأما **«الجائر»** فإنه يطلب لنفسه الزيادة من المنافع ولغيره النقصان منها.

فقد ذكرنا الأخلاق، التي هي خيرات وفضائل، وأطرافها التي هي شرور ورذائل، على طريق الإيجاز، وحددنا ما يحد منها ورسمنا ما يرسم، وسنشرح كل واحد منها على سبيل الاستقصاء في ما بعد إن شاء الله تعالى.

خاتمة المقالة الأولى

وينبغي أن نلخص في هذا الموضع (شكاراً)[1] بما لحق طالب هذه الفضائل فنقول:

إنا قد بينا في ما تقدم، أن الإنسان من بين جميع الحيوان، لا يكتفي بنفسه في تكميل ذاته، ولا به له من معاونة قوم كثيري العدد حتى يتمم به حياته طيبة، ويجري أمره على السداد، ولهذا قال الحكماء: إن **«الإنسان مدني بالطبع»** أي هو محتاج إلى **«مدينة»** فيها خلق كثير لتتم له السعادة الإنسانية، فكل إنسان بالطبع وبالضرورة يحتاج إلى غيره، فهو لذلك مضطر إلى مصافاة الناس ومعاشرتهم العشرة الجميلة، ومحبتهم المحبة الصادقة، لأنهم يكملون ذاته ويتممون إنسانيته، وهو أيضاً يفعل بهم مثل ذلك، فإذا كان كذلك بالطبع وبالضرورة فكيف يؤثر الإنسان العاقل العارف بنفسه التفرد والتخلي، ويتعاطى ما يرى الفضيلة في غيره، فإذا القوم الذين رأوا الفضيلة في الزهد وترك مخالطة الناس وتفردوا عنهم، إما بملازمة المغارات في الجبال، وإما ببناء الصوامع في المفاوز[2]، وإما بالسياحة في البلدان، لا يحصل لهم شيء من الفضائل الإنسانية التي عددناها، وذلك إن من لم يخالط الناس ولم يساكنهم في المُدُن لا تظهر فيه العفة ولا النجدة ولا العدالة، بل تصير قواه وملكاته التي ركبت فيه باطلة،

---

(١) لعلّها كلمة زائدة، أو كلمة فارسية، وفي بعض النسخ عبارة: «شكاً» ـ كما في مخطوطة جامعة طهران، وطبعة زُريق، ص٢٩ ـ ربّما لحق طالب هذهِ الفضائل...».
وفي نسخ أخرى: «وينبغي أن نلخص في هذا الموضع شكار».
(انظر: تهذيب الأخلاق لمسكويه، تحقيق: ابن الخطيب، ص٣٧، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة).

(٢) المفازة، جمع مفازات ومفاوِز، المفلحة والنجاة. أو بمعنى: المهلكة، الفلاة لا ماء فيها، قيل إن ذلك مأخوذ من فوّز أي مات، لأنّ المفازة مظنة للموت لخلوها من الماء، وقيل سُمّيت مفازة لأن من خرج منها وخططها فاز.

لأنها لا تتوجه لا إلى خير ولا إلى شر، فإذا بطلت ولم تظهر أفعالها الخاصة بها صاروا بمنزلة الجمادات والموتى من الناس[1].

لذلك يظنون ويظن بهم أنهم أعفاء وليسوا بأعفاء، وأنهم عدول وليسوا بعدول، وكذلك في سائر الفضائل، أعني أنه إذا لم يظهر منهم أضداد هذه التي هي شرور، ظن بهم الناس أفاضل. وليست الفضائل إعداماً بل هي أفعال وأعمال تظهر عند مشاركة الناس ومساكنتهم، وفي المعاملات وضروب الاجتماعات ونحن إنما نعلم ونتعلم الفضائل الإنسانية التي نساكن بها الناس ونخالطهم ونصبر على أذاهم، لنصل منها وبها إلى حال أخرى، وتلك الحال غير موجودة لنا الآن.

تمت المقالة الأولى بحمد الله ومنه[2]

---

(١) يُعرفُ الحليمُ عند الغضب (كما يقال).

ويقول الشاعر الفيلسوف المرحوم إليا أبو ماضي (ت ١٩٥٧ م):

قيل: أدرى الناس بالأسرار سكان الصوامع — قلتُ: إن صحّ الذي قالوا فإنَّ السِرَّ شائع

عجباً كيف ترى الشمس عيونٌ في براقع — والتي لم تتبرقع لا تراها؟

لستُ أدري

أيها الهاربُ إنَّ العارَ في هذا الفِرار — لا صلاحٌ في الذي تصنع حتى للقفار

أنتَ جانٍ أيُّ جانٍ قاتِلٌ في غير ثار — أفيرضى الله عن هذا ويعفو؟

لستُ أدري

(إليا أبو ماضي بين الشرق والغرب، في رحلة التشرد والفلسفة الشاعرية، الدكتور سالم المعوش، ص٤٠٣ ـ ٤٠٤، مؤسسة بحسون، بيروت، ١٩٩٧م).

(٢) وفي نسخة أخرى: «تمت المقالة الأولى من كتاب تهذيب الأخلاق».

المقالة الثانية

«الخُلق»

- الخُلُق وتهذيبه، الكمال الإنساني وسبيله
- رأي الرّواقيّون
- رأي جالينوس
- رأي أرِسطو
- أخلاق الأحداث
- صناعة الأخلاق أفضل الصناعات
- القوة العالمة، والقوة العاملة
- الرتبة العليا والسعادة القصوى
- رأي جالينوس في من يعتقد أن السعادة في اللذة الحسيّة
- مراتب القوى وشرفها
- فائدة التماس الفضيلة، واجتناب النقيصة
- الإنسان، والملك والسبع والخنزير!
- سياسة النفس العاقلة
- فصلٌ في تأديب الأحداث والصبيان خاصة
- دستور تهذيب الأطفال
- أدب المطاعم
- أدب الملابس
- أدب المجالس

الخُلق وتهذيبه، الكمال الإنساني وسبيله

مقدمة (تعريف الخُلُق):

الخُلُق حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية. وهذه الحال تنقسم إلى قسمين:

I) منها ما يكون طبيعياً من أصل المزاج، كالإنسان الذي يحركه أدنى شيء نحو غضب ويهيج من أقل سبب، وكالإنسان الذي يجبن من أيسر شيء كالذي يفزع من أدنى صوت يطرق سمعه أو يرتاع[١] من خبر يسمعه، وكالذي يضحك ضحكاً مفرطاً من أدنى شيء يعجبه، وكالذي يغتم ويحزن من أيسر شيء يناله[٢].

II) ومنها ما يكون مستفاداً بالعادة والتدريب، وربما كان مبدؤه الفكر، ثم يستمر عليه أولاً فأولاً حتى يصير مَلَكة[٣] وخُلُقاً.

ولهذا اختلف القدماء[٤] في الخلق، فقال بعضهم: الخلق خاص بالنفس غير الناطقة، وقال بعضهم: قد يكون للنفس الناطقة فيه حظ. ثم اختلف الناس أيضاً اختلافاً ثانياً فقال بعضهم: من كان له خلق طبيعي لم يتنقل عنه. وقال آخرون: ليس شيء من الأخلاق طبيعياً للإنسان. ولا نقول أنه غير طبيعي، وذلك إنّا مطبوعون[٥] على قبول الخلق بل ننتقل بالتأديب والمواعظ إما سريعاً أو بطيئاً، وهذا الرأي الأخير هو الذي نختاره ولأنا نشاهده عياناً، ولأن الرأي الأول يؤدي إلى إبطال قوة التمييز والعقل، والى رفض السياسات كلّها وترك الناس همجاً مهملين، وإلى ترك الأحداث والصبيان على ما يتفق أن يكونوا عليه بغير سياسة ولا تعليم، وهذا ظاهر الشناعة جداً.

---

(١) من الروع، أي: الخوف.
(٢) بُصِيبُهُ.
(٣) الملكة، يكتسبها الإنسان من خلال التمرين والتدريب.
(٤) يقصد الفلاسفة والحكماء الذين كانوا يعلّمون العلوم اليونانية "Greek" القديمة.
(٥) أي: مجبولون، مخلوقون، يقصد الفطرة التي خُلق الإنسان عليها.

١ ـ رأي الرّواقيين

وأما الرّواقيّون[1] فظنوا أن الناس كلهم يُخلقون أخياراً بالطبع، ثم بعد ذلك يصيرون أشراراً بمجالسة أهل الشر، والميل إلى الشهوات الرديئة، التي لا تقمع بالتأديب، فينهمك فيها ثم يتوصل إليها من كل وجه ولا يفكر في الحسن منها والقبيح.

وأما قوم آخرون كانوا قبل هؤلاء فإنهم ظنوا أن الناس خُلقوا من الطينة السفلى، وهي كدر العالم، فهم لأجل ذلك أشرار بالطبع، وإنما يصيرون أخياراً بالتأديب والتعليم، إلا أن فيهم من هو في غاية الشر. لا يصلحه التأديب. وفيهم من ليس هو في غاية الشر فيمكن أن ينتقل من الشر إلى الخير بالتأديب من الصبا، ثم بمجالسة الأخيار وأهل الفضل.

٢ ـ رأي جالينوس

فأما جالينوس[2] فإنه رأى أن الناس فيهم من هو خير بالطبع، وفيهم من هو شرير بالطبع، وفيهم من هو متوسط بين هذين، ثم أفسد المذهبين الأولين اللّذين ذكرناهما، أما الأول فبأن قال أن كل الناس أخيار بالطبع وإنما ينتقلون إلى الشر بالتعليم، فمن الضرورة أن يكون تعلّمهم الشرور إما من أنفسهم وإما من غيرهم، فإن تعلّموا من غيرهم فإن

---

(١) الرّواقية: (Stoicism) مذهبٌ فلسفي أنشأه الفيلسوف اليوناني زينون السِّيتيّ "zenon of citium" حوالي العام ٣٠٠ قبل الميلاد. وهو يقول بأن العالم كلّ عضويّ تتخلّلهُ قوة الله الفاعلة، وبأنّ رأس الحكمة معرفة هذا الكل، مع التأكيد على أنّ الإنسان لا يستطيع أن يلتمس هذه المعرفة، إلاّ إذا كبح جماح عواطفه وتحرّر من الانفعال، والرّواقيون يدعونَ إلى التناغم مع الطبيعة والصبر على المشاق، والأخذ بأهداب الفضيلة لأن الفضيلة، هي إرادة الله. ومن أشهر الرواقيين في عهد الرومان «سينكا» (Seneca) (ت ٦٥م) و «ماركوس أوريليوس» (Maycus Aurelius) (ت ١٨٠م).

(انظر: موسوعة المورد، منير البعلبكي، ج٩، ص١٢٢، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٣م وكذلك انظر: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والإجتماعي، كميل الحاج، ص٢٦٢، بيروت، ٢٠٠٠م).

(٢) جالينوس (Galen) ١٢٩ ـ ١٩٩ قبل الميلاد) طبيب يوناني، يعتبر أحد أعظم الأطباء في العصور القديمة. أسّس الفيسيولوجيا التجريبيّة. وضع عشرات من المؤلفات في علمي التشريح والفيسيولوجيا، سيطرت على الفكر الطبّي في أوروبا طوال القرون الوسطى وخلال عصر النهضة. وقد أقام الدليل في آثاره هذه، على ما يتميّز به تفكيره من أصالة ونزوع إلى الاختيار، ومن أجل ذلك عدّ بعض الباحثين المعاصرين أحد الأسس العريضة التي قام عليها الطب الحديث.

والجالينوسية "Calenism" مذهب جالينوس في الطب وهو يقوم على أساس القول بأن الأخلاط الأربعة (الدم والبلغم والصفراء والسوداء) هي التي تقرر صحة الإنسان ومزاجه.

(انظر: موسوعة المورد، منير البعلبكي، ج٤، ص١٨٦، دار العلم للملايين، بيروت).

المعلمين الذين علموهم الشر أشرار بالطبع، فليس الناس إذاً كلهم أخياراً بالطبع، وإن كانوا تعلموه من أنفسهم، فأما أن يكون فيهم قوة يشتاقون بها إلى الشر فقط، فهم إذا أشرار بالطبع، وأما أن يكون فيهم مع هذه القوة التي تشتاق إلى الشر قوة أخرى تشتاق إلى الخير، إلا أن القوة التي تشتاق إلى الشر غالبة قاهرة للتي تشتاق إلى الخير وعلى هذا أيضاً يكونون أشراراً بالطبع.

وأما الرأي الثاني فإنه أفسده بمثل هذه الحجة، وذلك أنه قال: إن كان كل الناس أشراراً بالطبع فإمّا أن يكونوا تعلّموا الخير من غيرهم أو من أنفسهم، ونعيد الكلام الأول بعينه[1] ولما أفسد هذين المذهبين صحح رأي نفسه من الأمور البينة الظاهرة، وذلك أنه ظاهر جداً أن من الناس من هو خيّر بالطبع وهم قليلون، وليس ينتقل هؤلاء إلى الشر، ومنهم من هو شرير بالطبع وهم كثيرون، وليس ينتقل هؤلاء إلى الخير، ومنهم من هو متوسط بين هؤلاء، قد ينتقلون بمصاحبة الأخيار ومواعظهم إلى الخير، وقد ينتقلون بمقارنة أهل الشر وإغوائهم إلى الشر.

٣ ـ رأي أرسطو

وأما أرسطو طاليس[2] فقد بيّن، في «**كتاب الأخلاق**»[3] وفي «**كتاب المقولات**»[4] أيضاً أن الشرير قد ينتقل بالتأديب إلى الخير، ولكن ليس على الإطلاق لأنه يرى ان تكرير المواعظ والتأديب، واخذ الناس بالسياسات الجيدة الفاضلة لابد أن يؤثر ضروب التأثير في ضروب الناس، فمنهم من يقبل التأديب ويتحرك إلى الفضيلة بسرعة، ومنهم من يقبله ويتحرك إلى الفضيلة بإبطاء. ونحن نؤلف من ذلك قياساً وهو هذا: كل خلق يمكن تغيره ولا شيء مما

---

(١) فيلزمه الدور، وهو باطلٌ منطقياً.

(٢) أرسطو أو أرسطوطاليس: (Aristotle) (٣٨٤ ـ ٣٢٢ قبل الميلاد) فيلسوف يوناني. تلميذ أفلاطون وأستاذ الإسكندر المقدوني. جرت الفلسفة في اتجاه مغاير لمثالية أفلاطون، وتعاظم اهتمامها شيئاً فشيئاً بالعلم وظواهر الطبيعة. أرسطو يعتبر واحداً من أعظم فلاسفة الدنيا، وقد انسحب أثره على جميع المفكرين الذين جاءوا بعده حتى مُنبلَج العصر الحديث. من أشهر آثاره: الأخلاق "Ethics"، المنطق "Logic"، السياسة "Politics"، كتاب ما وراء الطبيعة (Metaphysics) وكتاب الشعر (Poetics).
(انظر: موسوعة المورد، منير البعلبكي، ج١، ص١٥٩، دار العلم للملايين، بيروت).

(3) Nicomachean Ethics.

(4) Categories.

يمكن تغيره هو بالطبع، فإذاً لا خلق ولا واحد منه بالطبع والمقدمتان صحيحتان، والقياس منتج في الضرب الثاني من الشكل الأول.

أما تصحيح المقدمة الأولى وهي أن كل خلق يمكن تغيره، فقد تكلمنا عليه وأوضحناه وهو بَيِّن من العيان، ومما استدللنا به من وجوب التأديب ونفعه وتأثيره في الأحداث والصبيان ومن الشرائع الصادقة[1] التي هي سياسة الله لخلقه.

وأما تصحيح المقدمة الثانية وهي أنه لا شيء مما يمكن تغيره هو بالطبع فهو ظاهر أيضاً، وذلك أن لا نروم[2] تغيير شيء مما هو بالطبع أبداً، فإن أحداً لا يروم أن يغير حركة النار التي إلى فوق بأن يعودها الحركة إلى أسفل، ولا أن يعوّد الحجر حركة العلوّ يروم بذلك أن يغير حركة الطبيعة التي إلى أسفل، ولو رامه ما صح له تغير شيء من هذا، ولا ما يجري أعني الأمور التي هي بالطبع، فقد صحت المقدمتان وصح التأليف في الشكل الأول، وهو الضرب الثاني منه وصار برهاناً.

٤ ـ أخلاق الأحداث

فأما مراتب الناس في قبول هذه الآداب التي سميناها خُلقاً، والمسارعة إلى تعلمها والحرص عليها فإنها كثيرة، وهي تشاهد وتعاين فيهم، وخاصة في الأطفال؛ فإن أخلاقهم تظهر فيهم منذ

---

(١) انظر إلى دقة تعبير مسكويه: «الشرائع الصادقة» حيث في البدء يُريد تأكيد مفهوم الشرائع المتعددة "Legislations" وليس شريعة واحدة كما يقول الحصريون من اليهود والمسيح والإسلام، حيث كُلٌ يتمسك بشريعته ويرفض الشرائع الأخرى، يُريد مسكويه ترسيخ مفهوم تعدد الأديان "Different Religions" والانفتاح على الأديان والشرائع الأخرى. ثانياً: يُريد مسكويه إبعاد الخرافة "Legend" التي هيمنت على جميع الأديان، من الإسلامية "Islamic" والمسيحية "Christianity" واليهودية "Judaism" و... وأن ينبّه الناس على هذه الظاهرة الخطيره.

يقول أبو العلاء المعرّي (ت ٤٤٩هـ) في اللزوميات:

دينٌ وكفرٌ، وأنباءٌ تُقَصُّ ... وقرآن (فرقان) وتوراة وإنجيلُ
في كُلِّ جيلٍ أباطيل، يُدان بها ... فَهَلْ تفرّد يوماً بالهدى جيلُ؟

وفي مكانٍ آخر يقول:

إنَّ الشرائعَ ألقت بيننا إحَناً ... وأورثتنا (علمتنا) أفانين العداوات
وما أُبيحت نساءُ الرّوم عن عَرَضٍ ... للعرب إلاّ بأحكام النبوّاتِ

(ديوان أبي العلاء المعرّي، اللزوميات (لزوم مالاّ يلزم)، ج٢، ص١٨٢، وج١، ص١٦٦، شرحه وضبطه: غريد الشيخ، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٩٩٩م).

(٢) رامَ، ورَوْماً، مَرَامَاً الشيء، أرادهُ، وجمعه مَرامات.

بدء نشأتهم ولا يسترونها بروية ولا فكر، كما يفعله الرجل التام[1] الذي انتهى في نشئه وكماله إلى حيث يعرف من نفسه ما يستقبح منه، فيخفيه بضروب من الحيل والأفعال المضادة.

أما في طبعه، وأنت تتأمل من أخلاق الصبيان واستعدادهم لقبول الآداب أو نفورهم عنه، أو ما يظهر في بعضهم من القحة وفي بعضهم من الحياء، وكذلك ما نرى فيهم من الجود والبخل والرحمة والقسوة والحسد وضده. ومن الأحوال المتفاوتة ما تعرف به من مراتب الإنسان في قبول الأخلاق الفاضلة، وتعلم معه أنهم ليسوا على رتبة واحدة، وأن فيهم المتواني[2] والسهل السلس والفظ[3] العسر، والخيّر والشرير والمتوسطون بين هذه الأطراف في مراتب لا تحصى كثرة، وإذا أهملت الطباع ولم ترض بالتأديب والتقويم، نشأ كل إنسان على سُوم طباعه[4] وبقي عمره كلّه على الحال التي كان عليها في الطفولية، وتبع ما وافقه في الطبع: إما الغضب وإما اللذة وإما الزعارّة[5]، وإما الشره، وإما غير ذلك من الطباع المذمومة.

والشريعة هي التي تقوّم الأحداث وتعودهم الأفعال المرضية، وتعد نفوسهم لقبول الحكمة وطلب الفضائل، والبلوغ إلى السعادة الإنسيّة بالفكر الصحيح والقياس المستقيم. وعلى الوالدين أخذهم بها وبسائر الآداب الجميلة بضروب السياسات من الضرب، إذا دعت إليه الحاجة أو التوبيخات إنْ صدتهم، أو الأطماع[6] في الكرامات أو غيرها مما يميلون إليه من الراحات، أو يحذرونه من العقوبات، حتى إذا تعوّدوا ذلك واستمروا عليه مدة من الزمن كثيرة أمكن فيهم حينئذ أن يعلموا براهين ما أخذوه تقليداً، وينبهوا على طرق الفضائل واكتسابها والبلوغ إلى غاياتهم بهذه الصناعة التي نحن بسببها والله الموفق[7].

وللإنسان في ترتيب هذه الآداب وسياقها أولاً أولاً إلى الكمال الأخير طريق طبيعي يتشبه فيها بفعل الطبيعة، وهو أن ينظر إلى هذه القوى التي تحدث فينا أيها أسبق إلينا وجوداً، فيبدأ بتقويمها ثم بما يليها على النظام الطبعي، وهو بين ظاهر وذلك أن أول ما يحدث فينا هو

---

(١) الرجل التام الذي بلغ الأربعين من عُمُره.
(٢) المتباطىء.
(٣) الفظ: الكَريهُ الخُلُقِ، مُستعارٌ من الفظ أي: ماء الكرشِ، وذلك مكروهٌ شُربُهُ، لا يُتناولُ إلاّ في أشدّ الضرورة.
(٤) علائم طبائعه وتصرّفاته.
(٥) الزعارة: إنسانٌ شَرِس، سُوء الخلق، والأزمر، المنسوب إلى الزعارة.
(٦) أي: الترغيب.
(٧) في نسخة الدكتور زُريق ص٣٥ وردة عبارة: «والله المعين والموفق وهو حسبنا».

الشيء العام للحيوان والنبات كله، ثم لا يزال يختص بشيء، شيء يتميز به عن نوع نوع، إلى أن يصير إلى الإنسانية، فلذلك يجب أن نبدأ بالشوق[1] الذي يحصل فينا للغذاء فنقوّمه، ثم بالشوق الذي يحصل فينا إلى الغضب ومحبة الكرامة فنقوّمه، ثم بآخرها الشوق الذي يحصل فيتا إلى المعارف والعلوم فنقوّمه، وهذا الترتيب الذي قلنا أنه طبيعي أنما حكمنا فيه بذلك لما يظهر فينا منذ أول نشوئنا، أعني أن نكون أولاً أجنة[2] ثم أطفالاً ثمّ ناساً كاملين، وتحدث فينا هذه القوى مرتبة.

٥ ـ صناعة الاخلاق أفضل الصناعات

فأما أنّ هذه الصناعة هي أفضل الصناعات كلّها، أعني صناعة الأخلاق التي تعني بتجويد أفعال الإنسان بما هو إنسان فيتبيّن مما أقول:

لما كان للجوهر الإنساني فعل خاص لا يشاركه فيه شيء من موجودات العالم كما بيناه في ما تقدم، وكان الإنسان أشرف موجودات عالمنا، ثم لم تصدر عنه أفعال بحسب جوهره، وشبهناه بالفَرَس الذي إذا لم تصدر عنه أفعال الفرس على التمام استعمل مكان الحِمار بالإكاف، وكان وجوده أروح له من عدمه، وجب أن تكون الصناعة التي تعنى بتجويد أفعال الإنسان حتى تصدر عنه أفعاله كلّها تامّة كاملة بحسب جوهره، ورفعه عن رتبة الأخس التي يستحق بها المقت من الله، والقرار في العذاب الأليم أشرف الصناعات كلها وأكرمها. وأما سائر الصناعات الأخر، فمراتبها من الشرب بحسب مراتب جوهر الشيء الذي تستصلحه.

وهذا ظاهر جداً من تصفح الصناعات لأن فيها الدباغة التي تعني باستصحلاح جلود البهائم الميتة، وفيها صناعة الطب والعلاج التي تعني باستصلاح الجواهر الشريفة الكريمة، وهكذا الهمم المتفاوتة التي ينصرف بعضها إلى العلوم الدنيئة، وبعضها إلى العلوم الشريفة، وإذا كانت جواهر الموجودات متفاوتة في الشرف في الجماد والنبات والحيوان، أما في الحيوان فكجوهر الديدان والحشرات إذا قيس إلى جوهر الإنسان، وأما في جوهر الموجودات الأخر فظاهر لمن أراد أن يحصيها فالصناعة والهمة التي تصرف إلى أشرفها أشرف من الصناعة والهمة التي تصرف في الأدون منها.

---

(١) الرغبة.

(٢) جنين ـ في رحم الأم ـ.

ويجب أن يعلم أن اسم الإنسان، وإن كان يقع على أفضلهم وعلى أذوَنهم. فإنّ بين هذين الطرفين أكثر مما بين كل متضادين من البعد. [وإن رسول اللهﷺ قال: «لَيس شيءٌ خيراً من ألفِ مِثلِه إلاّ الإنسان»(١).

وقال عليه السلام: «الناسُ كإبل مائة لا تجد فيها راحةً واحدةً»(٢).

وقال: «الناس كأسنان المشط»(٣)، وفي بعضها: كأسنان الحمار، وإنما يتفاضلون بالعقل، ولا خير في صحبة من لا يعرف لك من الفضل ما تعرف له، وفي نظائر هذه السنن (الأشياء) كثيرة تدل على هذا المعنى].(٤) وإن الشاعر الذي قال:

وَلَــم أرَ أمــثــالَ الــرِّجــال تــفــاوتــاً (لدَى) إلى المَجدِ حتى عدَّ ألفٌ بواحِدِ(٥)

وإنْ كان عنده أنه قد بالغ فإنه قد قصر، والخبر المروي عن النبيﷺ: «اني وُزِنتُ بأمّتي فَرَجَحْتُ بِهِم»(٦) أصدق وأوضح(٧)، وليس هذا في الإنسان وحده بل في كثير من الجواهر الأخر، وإن كان في الإنسان أكثر وأشد تفاوتاً، فإن بين السيف المعروف بالصمصام، وبين

(١) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، نور الدين الهيثمي، ج٥، ص٣١٨، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨م.

(٢) سنن ابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني (ت ٢٧٥هـ)، ج٢، ص١٣٢١، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، دار الفكر، بيروت. (أي: لا تجد فيها واحدة تصلح للركوب. أي أن الأشرار أكثر من الأخيار).

(٣) تاريخ مدينة دمشق، علي بن الحسن الشافعي المعروف بابن عساكر، ج٥، ص٤٧٨، تحقيق: علي شيري، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ.

(٤) ذكر الدكتور قسطنطين زُريق هذه الفقرة التي وضعناها بين معقوفين [ ] في هامش الكتاب، حيث يعتبرها من إضافة النساخ ذوي العقول الفقهية، وهذا أقرب إلى الصواب، ولكن وجدنا هذا المقطع أيضاً في مخطوطة جامعه طهران، وأنها متأخرة ومن الممكن أنها استنسخت عن النسخ المتأخرة أيضاً، لذلك نحن نميل إلى رأي الدكتور زريق في هذا الأمر.

(٥) ديوان البُحتري، ج١، ص٦٢٥، تحقيق: حسن كامل الصّيرفي، القاهرة، ١٩٦٣م.

(٦) تاريخ مدينة دمشق، علي بن الحسن الشافعي المعروف بابن عساكر، ج٣٩، ص١٧٠، تحقيق: علي شيري، دار الفكر، بيروت. وقد نقل هذا الحديث الراغب الأصفهاني في كتابه: الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص٢٤، تحقيق: طه عبدالرؤوف سعد، القاهرة، ١٩٧٣، بهذه الصورة «وَزِنتُ بأمّتي فَرَجَحْتُهُمْ».
قال أبو الطيّب المتنبّي:
لـمّـا وَزَنْـتُ بِـكَ الـدُّنـيـا فَـمِـلْـتَ بـهـا وبـالـوَرَى قَـلَّ عِـنـدي كَـثْـرَةُ الـعَـدَدِ
يقول لمّا رَجحَتْ كَفّتُكَ وَقَدْ وضعتُ الدُّنيا وأهلها في الكفّةِ الثانية عَلِمتُ أنّ الرّزانةَ للمعالي لا للأشخاص، أي إذا رَجَحَ الواحدُ على الكثير كان ذلك الكثيرُ قليلاً بالإضافة إلى ذلك الواحد الرّاجح، وقد قال البُحتري:
وَلَـمْ أرَ أمـثـالَ الـرجـالِ تـفـاوَتَـتْ لـدى الـمـجـد حـتّـى عُـدَّ ألـفٌ بـواحِـدِ
(انظر: شرح ديوان المتنبّي للعلاّمة الواحدي النيسابوري، ج١، ص١٠٦، تحقيق: فريدرخ ديتريصي "Friedrich Dieterici"، برلين "Berlin"، ١٨٦١م).

(٧) في نسخة أخرى: وأصح.

السيف المعروف بالكهام[1] تفاوتاً عظيماً. وكذلك الحال في التفاوت الذي بين الفرس الكريم وبين البرذون المقرف[2] فمن أمكنه أن يرقى بالصناعة أدون هذه الجواهر مرتبة إلى أعلاها، فأشرف به وبصناعته ما أكرمه وأكرمها.

فأما الإنسان من بين هذه الجواهر فهو مستعد بضروب من الاستعدادات لضروب من المقامات، وليس ينبغي أن يكون الطمع في استصلاحه على مرتبة واحدة. وهذا شيء يتبين في ما بعد بمشيئة الله وعونه، إلاّ أن الذي ينبغي أن يعلم الآن أن وجود الجوهر الإنساني متعلق بقدرة فاعله وخالقه، تبارك وتقدس اسمه تعالى، فأما تجويد جوهره فمفوض إلى الإنسان، وهو معلّق بإرادته. فاعرف هذه الجملة إلى أن تلخص في موضعها، إن شاء الله تعالى، وقد تقدمنا في صدر هذا الكتاب، قلنا: ينبغي أن نعرف نفوسنا ما هي ولأي شيء هي، ثم قلنا: إن لكل جوهر موجود كمالاً خاصاً به وفعلاً لا يشاركه فيه غيره، من حيث هو ذلك الشيء، وقد بينا ذلك غاية البيان في الرسالة المسعدة[3]، وإذا كان ذلك محفوظاً فنحن مضطرون إلى أن نعرف الكمال الخاص بالإنسان والفعل الذي يشاركه فيه غيره من حيث هو إنسان، لنحرص على طلبه وتحصيله ونجتهد في البلوغ إلى غايته ونهايته.

ولما كان الإنسان مركبا لم يَجُزْ أن يكون كماله وفعله الخاص به كمال بسائطه وأفعالها الخاصة بها، وإلاّ كان وجود المركب باطلاً كالحال في الخاتم والسرير، فإذا له فعل خاص به من حيث هو مركب وإنسان لا يشاركه فيه شيء من الموجودات الأخر، فأفضل الناس أقدرهم على إظهار فعله الخاص، وألزمهم له من غير تلون فيه ولا إخلال به في وقت دون وقت، وإذا عرف الأفضل فقد عرف الأنقص على اعتبار الضد.

٦ ـ القوّة العالمة، والقوّة العاملة

فالكمال الخاص بالإنسان كمالان، وذلك أن له قوتين إحداهما «**العالمة**» والأخرى

---

(١) الصمصام: السيف الصارم، الذي لا ينثني. والكهام: السيف الضعيف، الكليل (سيفٌ كَهَام: كليلٌ لا يقطع).

(٢) البِرْذَون: مصدر برذونه، وجمع: براذين. وهي: دابّة الحمل الثقيلة، يقال: مشي الفرس مَشي البرذون. المُقرِف: غير الحَسن، والمقرف: الفرس الذي أحد أبويه عربيّاً، والآخر غير عربي. والقَرَف: التعزّز والنفور من الشيء، أو العمل الشيء، وهي عاميّة.

(٣) لعلّه كتاب: فوز السعادة أو الرسالة المسعد التي لم تصل إلينا.

«العاملة»، فلذلك يشتاق بإحدى القوتين إلى المعارف والعلوم، وبالأخرى إلى نظم الأمور وترتيبها، وهذان الكمالان هما اللذان نص عليهما الفلاسفة فقالوا: الفلسفة تنقسم إلى قسمين: الجزء النظري والجزء العملي، فإذا أكمل الإنسان الجزء العملي والجزء النظري فقد سعد السعادة التامة.

أما كماله الأول بإحدى قوتيه، أعني «العالمة»، وهي التي يشتاق بها إلى العلوم، فهو أن يصبر في العلم بحيث يصدق نظره وتصح بصيرته وتستقيم رويته، فلا يغلط في اعتقاد ولا يشك في حقيقة، وينتهي في العلم بأمور الموجودات على الترتب إلى العلم الالهي الذي هو آخر مرتبة العلوم، ويثق به ويسكن إليه ويطمئن قلبه، وتذهب حيرته وينجلي له المطلوب الأخير حتى يتحد به، وهذا الكمال قد بيّنا الطريق إليه وأوضحنا سبله في كتب أخر[١].

وأما الكمال الثاني الذي يكون بالقوة الأخرى، أعني القوة «العاملة»، فهو الذي نقصده في كتابنا هذا، وهو الكمال الخلقي ومبدؤه من ترتيب قواه وأفعاله الخاصة بها، حتى لا تتغالب وحتى تتسالم هذه القوى فيه، وتصدر أفعاله كلها بحسب قوته المميزة منتظمة مرتبة، كما ينبغي وينتهي إلى التدبير المدني الذي يرتب الأفعال والقوى بين الناس، حتى تنتظم إلى ذلك الانتظام ويسعدوا سعادة مشتركة، كما كان ذلك في الشخص الواحد.

فإذا الكمال الأول النظري منزلته منزلة الصورة[٢]، والكمال الثاني العملي منزلته منزلة المادة[٣]، وليس يتم أحدهما إلا بالآخر لأن العلم مبدأ والعمل تمام، والمبدأ بلا تمام يكون

---

(١) مثل كتاب: الفوز الأصغر في طبيعة النفس. وكتاب: ترتيب السعادات ومنازل العلوم.

(٢) الصورة :"Form" تطلق على عدة معان، فقد يراد بها الشكل المخصوص الذي عليه الشيء، ويقال صورة الشيء ما به يحصل الشيء بالفعل، أو هي ترتيب الأشكال وتركيبها وتناسبها، وتسمى الصورة المخصوصة. وقد تطلق على ترتيب المعاني التي ليست محسوسة فإنّ للمعاني أيضاً ترتيباً وتركيباً وتناسباً سمي صورة، فيقال صورة المسألة وصورة الواقعة، وصورة العلوم العقلية، وقد يراد بها النوع، والصورة النوعية هي الجواهر التي تختلف بها الأجسام أنواعاً.
والصورة كذلك ذهنية وخارجية، والذهنية هي القائمة بالذهن قيام العرض بالمحل، والخارجية إمّا قائمها بذاتها إن كانت الصورة جوهرية، وتسمى واقعية، أو بمحل غير الذهن إن كانت الصورة عرضية، كالصورة التي تراها مرتسمة في المرآة فهي الصوره الخارجية.
(المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، عبد المنعم الحفني، ص٤٧٥ ـ ٤٧٦، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٠م).

(٣) المادة :"Matter" حدّد أرسطو المادة بأنها جوهر له امتداد وقابل للتجزئة، وله وزن يمكنه أن يتخذ كل الأشكال وأنّها واقع موجود «بالقوة».
أمّا في المعنى الفلسفي، فالمادة تعني الواقع الموضوعي الذي يوجد مستقلاً عن الوعي. وقد أدّى العجز عن كشف

ضائعاً، والتمام بلا مبدأ يكون مستحيلا، وهذا الكمال هو الذي سميناه غرضاً، وذلك أن الغرض والكمال بالذات هما شيء واحد، وإنما يختلفان بالإضافة، فإذا نظر إليه وهو بعد في النفس ولم يخرج إلى الفعل فهو غرض، فإذا خرج إلى الفعل وتم فهو كمال. وكذلك الحال في كل شيء لأن البيت إذا كان متصوراً للباني، وكان عالماً بأجزائه وتركيبه وسائر أحواله كان غرضاً، فإذا أخرجه إلى الفعل وتمّمه كان كمالاً.

فقد صحّ من جميع ما قدمناه أن الإنسان يَصير إلى كماله. ويصدر عنه فعله الخاص به إذا علم الموجودات كلها، أي يعلم كلياتها وحدودها التي هي ذواتها لا أغراضها، وخواصها التي تصيرها بلا نهاية؛ فإنك إذا علمت كليات الموجودات فقد علمت جزئياتها بنحو ما، لأن الجزئيات لا تخرج عن كلياتها. فإذا كملت هذا الكمال فتممه بالفعل المنظوم، ورتب القوى والملكات التي فيك ترتيباً علمياً كما سبق علمك به، فإذا انتهيت إلى هذه الرتب فقد صرت عالماً وحدك، واستحققت أن تسمى عالماً صغيراً لأن صور الموجودات كلها قد حصلت في ذاتك، فصرت أنت هي بنحو ما، ثم نظمتها بأفعالك على نحو استطاعتك، فصرت فيها خليفة لمولاك. خالق الكل جلت عظمته، فلم تخطىء فيها ولم تخرج عن نظامه الأول الحكمي[1]، فتصير حينئذ عالماً تاماً.

٧ - الرتبة العليا والسعادة القصوى

والتام من الموجودات هو الدائم الوجود، والدائم الوجود هو الباقي بقاءاً سرمدياً، فلا يفوتك حينئذ شيءٌ من النعيم المقيم، لأنك بهذا الكمال مستعد لقبول الفيض من المولى دائماً أبداً. وقد قربت منه القرب الذي لا يجوز أن يحول بينك وبينه حجاب. وهذه هي

= العلاقة بين الوعي والمادة إلى المذاهب المثالية والثنائية المختلفة.

أمّا في نظر «المادية الجدليّة» فهي تعتبر أن المادة ليست موجودة فقط موضوعيّاً ومستقلة عن وعي الإنسان، بل تعتبرها أيضاً مرتبطة ارتباطاً لا انفصام له بالحركة والزمان والمكان، وقادرة على التطوّر الذّاتي، بوصفها لانهائية كمّيّاً وكيفيّاً في كل مستويات وجودها.

(الموسوعة الميسرة في الكفر الفلسفي والإجتماعي، كميل الحاج، ص٥١٢، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ٢٠٠٠م).

(١) من أمهات الأخلاق وأصولها. وهي حالة للنفس بها يدرك الصواب من الخطأ في جميع الأفعال الاختيارية. يقال الأخلاق أربعة: الحكمة والشجاعة والعفة والعدل وهو المجموع.

الرتبة العليا والسعادة القصوى[1]. ولولا أن الشخص الواحد من أشخاص الناس يمكنه تحصيل هذه المنزلة في ذاته. وتكميل صورته بها وإتمام نقصانه بالترقي اليها، لكان سبيله سبيل أشخاص الحيوانات الأخر، أو كسبيل أشخاص النبات في مصيرها إلى الفناء والإستحالة التي تلحقها، والنقصانات التي لا سبيل إلى تمامها، ولاستحال فيه البقاء الأبدي والنعيم السرمدي والمصير إلى ربه، ودخول جنّته. ومن لا يتصور هذه الحالة ولا ينتهي إلى علمها من المتوسطين، في العلم يقع له شكوك فيظن أن الإنسان إذا انتقض تركيبه الجسماني بطل وتلاشى، كالحال في الحيوانات الأخر وفي النبات، فحينئذ يستحق اسم الإلحاد ويخرج عن سمة الحكمة وسنة الشريعة.

وقد ظن قوم أن كمال الإنسان وغايته هما «اللذات الحسية»، وأنها هي الخير المطلوب والسعادة القصوى، وظنوا أن جميع قواه الأخر إنما ركبت فيه من أجل هذه اللذات والتوصل اليها، وأن النفس الشريفة التي سميناها ناطقة إنما وهبت له ليرتب بها الأفعال ويميزها، ثم يوجهها نحو هذه اللذات لتكون الغاية الأخيرة هي حصولها له على النهاية والغاية، وظنوا أيضاً أن قوى النفس الناطقة، أعني «**الذكر**» و«**الحفظ**» و«**الروية**» كلها تراد لتلك الغاية.

قالوا: وذلك أن الإنسان إذا تذكر اللذة التي كانت حصلت له بالمطاعم والمشارب والمناكح اشتاق إليها، وأحب معاودتها فقد صارت منفعة الذكر والحفظ إنما هي اللذة وتحصيلها، ولأجل هذه الظنون التي وقعت لهم جعلوا النفس المميزة الشريفة كالعبد المهين، كالأجير المستعمل في خدمة النفس الشهوية في المآكل

والمشارب والمناكح، وترتبها لها وتعدّها أعداداً كاملاً موافقاً. وهذا هو رأي الجمهور من

(١) السعادة القصوى "Extreme Felicity" والحياة الآخرة: وهي أن يحصل للإنسان آخر شيء يتجوهر به، وأن يتحصّل له كماله الأخير، وهو أن يفعل آخر ما يتجوهر به فعل آخر ما يتجوهر به، وهذا معنى الحياة الآخرة.
إنّ السعادة ضربان: سعادة يُظنّ بها أنها سعادة من غير أن تكون كذلك، وسعادة هي في الحقيقة سعادة، وهي التي تُطلب لذاتها ولا تطلب في وقت من الأوقات ليُنال بها غيرها، وسائر الأشياء الأخر إنّما تُطلب لتنال هذه، فإذا نيلت كفّ الطلب. وهذه ليست تكون في هذه الحياة الآخرة التي تكون بعد هذه، وهي تسمى السعادة القصوى.
(موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، الدكتور جيرار جهامي، ص٣٤٠، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ١٩٩٨م).

العامة[1] والرعاع[2] وجهال الناس والسقاط[3]، وإلى هذه الخيرات التي جعلوها غاياتهم تشوقوا عند ذكر الجنة والقرب مِنْ بارئهم عزّ وجل، وهي التي يسألونها ربهم تبارك وتعالى في دعواتهم وصلواتهم، وإذا دخلوا بالعبادات وتركوا الدنيا وزهدوا فيها، فإنما ذاك منهم على سبيل المتجر والمرابحة في هذه بعينها، كأنهم تركوا قليلها ليصلوا إلى كثيرها، وأعرضوا عن الفانيات[4] منها ليبلغوا إلى الباقيات[5]، ألا إنك تجدهم مع هذا الاعتقاد وهذه الأفعال إذ ذكر عندهم الملائكة، والخلق الأعلى الأشرف، وما نزههم الله عنه من هذه القاذورات، عدوا بالجملة أنهم أقرب إلى الله تعالى وأعلى رتبة من الناس، وأنهم غير محتاجين إلى شيء من حاجات البشر، بل يعلمون أن خالقهم، وخالق كل شيء الذي تولى إبداع الكل، وهو منزه عن هذه الأشياء متعال عنها غير موصوف باللذة والتمتع مع التمكن من إيجادها، وأن الناس يشاركون في هذه اللذات الخنافس والديدان وصغار الحشرات والهمج[6] من الحيوان، وإنما ينافسون الملائكة بالعقل والتميز ثم يجمعون بين هذا الاعتقاد والاعتقاد الأول.

وهذا هو العجب العجيب: وذاك أنهم يرون عياناً ضروراتهم بالأذى الذي يلحقهم بالجوع والعري وضروب النقص، وحاجاتهم إلى مداواتها بما يدفعها عنهم، فإذا زالت آثارها وعادوا إلى حال السلامة منها التذوا بذلك، ووجدوا للراحة لذة ولا يشعرون انهم إذا اشتاقوا إلى لذة المآكل فقد اشتاقوا أولاً إلى ألم الجوع، وذلك أنهم إنْ لم يؤلموا بالجوع لم يلتذّوا بالأكل. وهكذا الحال في سائر اللذات الأخر، إلا أن هذا الحال في بعضها أظهر منها في بعض.

وسنتكلم على أن صورة الجميع واحدة، وأن اللذّات كلّها إنما تحصل للملتذ بعد آلام

---

(١) عامة الناس.

(٢) يقول الشاعر الإنساني جبران خليل جبران (ت ١٩٣١م) في قصيدته الرائعة «المواكب»:

الخيرُ في الناسِ مصنوعٌ إذا جُبروا	والشرُّ في الناس لا يفنى وإن قُبِروا
وأكثرُ الناسِ آلاتٌ تحرِّكُها	أصابعُ الدّهرِ يَوْماً ثُمَّ تَنكسِرُ
فلا تقولَنَّ هذا عالمٌ عَلَمٌ	ولا تقولَنَّ ذاكَ السيّدُ الوَقُرُ
فأفضلُ النّاسِ قِطعانٌ يسيرُ بها	صوت الرعاةِ وَمَن لم يمشِ يَنْدَثِرُ

(المجموعة الكاملة لمؤلفات جبران خليل جبران (العربية) ص٤١٧، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٤م).

(٣) السَفَلة من الناس.

(٤) أي: الأمور الدنيوية، حيث لا صلة لها بالآخرة.

(٥) أي: الباقيات الصالحات، وهي الأمور والأشياء التي تبقى مع الإنسان إلى يوم القيامة.

(٦) الهمج: ذباب صغير، يقع على وجوه الغنم والحمير. ويطلق أيضاً على الحمقى ورعاع الناس الذين لا نظام لهم.

تلحقه، لأن اللذة هي راحة من ألم[1]. وإن كل لذة حسية إنما هي خلاص من ألم أو أذى في غير هذا الموضع. وسيظهر عند ذلك أن من رضي لنفسه بتحصيل اللذة البدنية، وجعلها غايته وأقصى سعادته، فقد رضي بأخس العبودية لأخس الموالي[2]، لأنه يصير نفسه الكريمة التي يناسب بها الملائكة عبداً للنفس الدنيئة التي يناسب بها الخنازير والخنافس والديدان وخسائس الحيوانات التي تشاركه في هذا الحال[3].

---

(١) أظهر أرسطو مثل هذه العقيدة (النظرية) في كتابه: الأخلاق إلى نيقوماخوس "Nicomachean Ethics" (انظر: الكتاب الثاني، الفصل العاشر، ص١٠٥ ـ ١٠٧، ترجمة J.A.K.Thomson، ١٩٥٩م، وكذلك انظر: الأخلاق، أرسطوطاليس، ترجمة: إسحاق بن حنين، ص٢٦٠ ـ ٢٧١، تحقيق: عبدالرحمن بدوي، الكويت، ١٩٧٩م).
وقد نسبت هذه العقيدة إلى الإمام محمد بن زكريا الرازي المتوفى نحو سنة ٣٢٠هـ، وتابع هذه العقيدة كُلٌّ من أبي إسحاق إبراهيم بن نوبخت في «كتاب الياقوت» والشاعر والداعية الإسماعيلي ناصر خسرو في «زاد المسافرين» والعلاقة الحلي في «كشف المراد» حيث جاءوا بأدلة لأبطال هذه العقيدة.

(٢) أخس العبودية: أن يكون المرء عبداً لشهواته. وأخس الموالي: إبليس (كما في التراث الإسلامي).

(٣) لأبي بكر محمّد بن زكريا الرازي (ت نحو ٣٢٠هـ) مذهب مشهور في اللّذة أشار إليه في كتابيه «الطّب الروحاني» و«السيرة الفلسفية»، وجعله أيضاً موضوعاً لتأليف خاص له أسماه [ابن] النديم في الفهرست: «كتاب اللذة، مقالة».
(الفهرست، أبي الفرج محمّد بن أبي يعقوب إسحاق المعروف بالنديم (ت٣٨٠هـ)، ص٤٧٠، تحقيق: الدكتور يوسف علي طويل، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٢م).
وسمّاه أبو ريحان البيروني «في اللذة»، وسمّاه الرازي نفسه «مقالة في مائية اللذة». أمّا ابن أبي أصيبعة فقد لخّص موضوعه قائلاً: «كتاب في اللذة غرضه فيه أن يبيّن أنها داخلة تحت الراحة».
يقول أبو بكر الرازي في كتاب «الطب الروحاني»:
«وأقول: إنَّ اللذة التي يتصوّرها العشاق وسائر من كلّف بشيء، وأعزم به ـ كالعشاق للترؤس، والتملك وسائر الأمور التي يفرط ويتمكن حبّها من نفوس بعض الناس حتّى لا يتمنّوا إلاّ إصابتها ولا يروا العيش إلاّ مع نيلها ـ عند تصوّرهم نيل مرادهم عظيمة مجاوزة للمقدار جدّاً».
وفي كتاب «السيرة الفلسفية» يقول:
«إنَّهُ إذا كانت لذّات الدُنيا وآلامها منقطعةً بانقطاع العمر، وكانت لذّات العالم الذي لا موت فيه دائمةً غير منقطعة ولا متناهية، فالمغبون من اشترى لذّة بائدةً منقطعةً متناهيةً، بدائمة باقية غير منقطعة ولا متناهية».
يظهر أن الرازي تأثّر في قوله في اللذة والألم بما قاله أفلاطون "Platon" في كتاب طيماوس "Timaeus" ولعلّهُ لم يرجع إلى ترجمة هذا المصدر مباشرة، بل اقتبس مذهبة منه بتوسط تأليف لجالينوس "Galien" أو غيره من أطباء اليونان.
(انظر: رسائل فلسفية، أبو بكر محمّد بن زكريا الرازي (ت نحو ٣٢٠هـ) تحقيق: باول كراوس "Paul Kraws"، ص٣٨ و١٠١ و١٣٩ ـ ١٤٠، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٠م ـ طباعة بالأوفست عن طبعة القاهرة).
أما الدكتور فؤاد معصوم فينسب أصل هذه النظرية إلى الفيلسوف اليوناني أبيقور "Epicurus" الذي يعرّف اللذّة بأنها: «ليست بشيء سوى الراحة من الألم، ولا توجد لذّة إلاّ على أثر الألم».
ويقول ـ فؤاد معصوم ـ: وهذا التعريف وإن كان أبيقوريّاً من حيث الصياغة، إلاّ أنه يتفق مع نظرة أرسطو إلى اللذة نظرة سكونية، فهي تخرج من كل صيرورة، فاللذة عنده ليست حركة مستمرّة تنطوي على تغير دائم، وإنّما هي حالة سكون مطلق. لذلك فإنّ دائرة اللذة واسعة، فهي ليست انفعالاً آنياً، بل إنّ الألم هو الانفعال الآني، وأمّا الآنات =

٨ ـ رأي جالينوس في من يعتقد أن السعادة في اللذة الحسية

وقد تَعجّبَ جالينوس في كتابه الذي سماه «بأخلاق النفس» من هذا الرأي، وكثر استجهاله للقوم الذين هذه مرتبتهم من العقل، إلا أنه قال:

«إن هؤلاء الخبثاء الذين سيرتهم أسوأ السيرة وأردؤها، إذا وجدوا إنساناً هذا رأيه ومذهبه، نصروه ونوهوا به ودعوا اليه، ليوهموا بذلك انهم غير منفردين بهذه الطريقة، لأنهم يظنون أنهم متى وصف أهل الفضل والنبل من الناس بمثل ما هم عليه، كان ذلك عذراً لهم وتمويهاً على قوم آخرين في مثل طريقتهم. وهؤلاء هم الذين يفسدون الأحداث بإيهامهم أن الفضيلة هي ما تدعوهم إليه طبيعة البدن من الملاذ، وأن تلك الفضائل الأخر الملكية إما أن تكون باطلة ليست بشيء البتة، وإما أن تكون غير ممكنة لأحد من الناس. والناس مائلون بالطبع الجسداني إلى الشهوات فيكثر أتباعهم وتقل الفضلاء فيهم»[١].

وإذا تنبه الواحد بعد الواحد منهم إلى هذه اللذات إنما هي لضرورة الجسد، وإن بدنه

= التي تخلو من الألم فهي آنات اللذة.

(انظر: إخوان الصفاء... فلسفتهم وغايتهم، الدكتور فؤاد معصوم، ص٢٥٨، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ١٩٩٨م).

ويقول الدكتور مهدي محقق: ولفكرة الرازي هذه ـ في اللذة ـ، سابقة في آثار أفلاطون وجالينوس وغيرهما من الفلاسفة القدامى، فقد أورد أفلاطون في كتاب فيلبس "philebus" المبتني على الحوار بين سقراط وبروتازخس "protarchus" وفيلبس، ما يأتي:

بروتارخس: ما هما (اللذة والألم) وكيف نجدهما؟

سقراط: إذا لم يكن قد اشتبه عليّ، فقد قلت مراراً، إنَّ الألم والوجع والتّعب وعدم الرّاحة وأنواعها جميعاً، تنشأ نتيجةً لفساد الطبيعة...

بروتارخس: أجل، لقد قيل هذا الموضوع عدّة مرّات.

سقراط: ولقد اتفقنا نحن أيضاً على أنَّ اللذة إعادة الحالة الطبيعيّة؟

بروتارخس: حقّاً.

(انظر: الدراسة التحليلية لكتاب الطب الروحاني، للطبيب الفيلسوف محمّد بن زكريا الرازي، اهتم بنشرها: الدكتور مهدي محقق، ص٣٧ ـ ٣٨، منشورات جامعة طهران بالإشتراك مع جامعة مك كيل في مونتريال (كندا) "McGill university Montreal Canada"، ١٩٩٩م).

(١) ترجم إسحاق بن حنين (ت ٢٦٤هـ) كتاب الأخلاق لجالينوس، إلا أن هذه الترجمة لم تصلنا، وكلّ ما وصلنا من هذا الكتاب مختصر يبدو أنه من وضع أبي عثمان الدمشقي (ت ٣١١هـ) الذي بناه على ترجمة إسحاق بن حنين. وقد نشر بول كراوس "Paul Kraws" هذا المختصر سنة ١٩٣٧ في مجلة كليه الآداب، الجامعة المصرية، المجلد الخامس، ص١٥ ـ ٥١.

مركب من الطبائع المتضادة، أعني الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة، وإنه إنما يعالج بالمأكل والمشرب أمراضاً تحدث به عند الانحلال، لحفظ تركيبه على حالة واحدة أبداً ما أمكن ذلك فيه، وإن علاج المرض ليس بسعادة تامة، والراحة من الألم ليست بغاية مطلوبة ولا خير محض، وإن السعيد التام هو من لا يعرض له مرض البتة، وعرف مع ذلك أيضاً أن الملائكة الأبرار الذين اصطفاهم الله بقربه لا تلحقهم هذه الآلام، فلا يحتاجون إلى مداواتها بالأكل والشرب وأن الله تعالى منزه متعال عن هذه الأوصاف، عارضوه بأن بعض البشر أشرف من الملائكة، وإن الله تعالى أجلُّ من أن يذكر مع الخلق، وشاغبوه وسفهوا رأيه وأوقعوا له شبهاً باطلة، حتى يشك في صحة ما تنبه إليه وأرشده عقله إليه. والعجب الذي لا ينقضي هو أنهم مع رأيهم هذا، إذا وجدوا واحداً من الناس قد ترك طريقتهم التي يميلون إليها واستهان باللذة والتمتع وصام وطوى واقتصر على ما أنبتت الأرض، عظموه وكثر تعجبهم منه وأهّلوه للمراتب العظيمة، وزعموا أنه ولي الله وصفيه، وأنه شبيه بالملك، وأنه أرفع طبقة من البشر، ويخضعون له ويذلون غاية الذل، ويعدون أنفسهم أشقياء بالإضافة إليه. والسبب في ذلك هو أنهم، وإن كانوا من أَفَن[1] الرأي وسفاهته على ما ترى، فإن فيهم من تلك القوة الأخرى الكريمة المميزة وإن كانت ضعيفة ما يريهم فضيلة ذوي الفضائل، فيضطرون إلى إكرامهم وتعظيمهم.

٩ ـ مراتب القوى وشرفها

وإذا كانت القوى ثلاثاً كما قلنا مراراً، فأدونها: «**النفس البهيمية**» وأوسطها: «**النفس السَّبُعِيَّة**»، وأشرفها: «**النفس الناطقة**».

والإنسان إنما صار إنساناً بأفضل هذه النفوس، أعني الناطقة، وبها شارك الملائكة وبها باين البهائم[2]. فأشرف الناس من كان حظه من هذه النفس أكثر، وانصرافه إليها أتم وأوفر، ومن غلبت عليه إحدى النفسين الأخريين انحط عن مرتبة الإنسانية، بحسب غلبة تلك النفس عليه، فانظر رحمك الله أين تضع نفسك وأين تحب أن تنزل من المنازل التي رتبها الله تعالى

---

(١) الأَفَن: ضعف الرأي. أفن الرجل، نقص عقله.

(٢) هنا يكمن الفارق الجوهري بين الإنسان وسائر المخلوقات.

للموجودات، فإن هذا أمر موكول اليك، ومردود إلى اختيارك، فإن شئت فانزل في منازل البهائم، فإنك تكون منهم، وإن شئت فانزل في منازل السباع وإن شئت فانزل في منازل الملائكة، وكن منهم.

وفي كل واحدة من هذه المراتب مقامات كثيرة: فإن بعض البهائم أشرف من بعض، وذلك لقبول التأدب، لأن الفرس وإنما شُرف على الحمار لقبوله الأدب، وكذلك في البازي[1] فضيلة على الغراب.

وإذا تأملت الحيوان كله وجدت القابل للتأدب الذي هو أثر النطق، أعني النفس الناطقة، أفضل من سائره، وهو يتدرج في ذلك إلى أن يصير إلى الحيوان الذي هو في أفق الإنسان، أعني الذي هو أكمل البهائم وهو في أخسّ مرتبة الإنسانية، وذلك أن أخس الناس هو من كان قليل العقل قريباً من البهيمة، وهم القوم الذين في أقاصي الأرض المعمورة، وسكان آخر ناحية الجنوب والشمال لا ينفصلون عن القرود إلاّ بشيء قليل من التمييز، وبذلك القدر يستحقون اسم «الإنسانيّة»، ثم يتميزون ويتزايدون في هذا المعنى حتى يبلغوا إلى وسط الأقاليم، ويعتدل فيهم المزاج القابل لصورة العقل، فيصير فيهم العاقل التام والمميز العالم. ثم يتفاضلون في هذا المعنى أيضاً إلى أن يصيروا إلى غاية ما يمكن للإنسان أن يبلغ إليه من قبول قوة العقل والنطق، فيصير حينئذ في الأفق الذي بين الإنسان والملك، ويصير فيهم القابل للوحي والمطيق لحمل الحكمة، فتفيض عليه قوة العقل ويسبح إليه نور الحق ولا حالة للإنسان أعلى من هذه ما دام إنساناً.

ثم ارجع القهقرى إلى النظر في الرتبة الناقصة التي هي أدون مراتب الإنسان، فإنك تجد القوم الذين تضعف فيهم القوة الناطقة[2]، وهم القوم الذين ذكرنا، أنهم في أفق البهائم تقوى

---

(١) البازي: نوع من الصقور، يُتخذ للصيد.

(٢) **القوة الناطقة**: هي التي بها يحوز الإنسان العلوم والصناعات، وبها يميّز بين الجميل والقبيح من الأفعال والأخلاق، وبها يُروّي فيما ينبغي أن يفعل أو لا يفعل، ويدرك بها مع هذا النافع والضّار والملذّ والمؤذي.
القوة الناطقة التي بها الإنسان إنسان ليست هي في جوهرها عقلاً بالفعل، ولم تعط بالطبع أن تكون عقلاً بالفعل، ولكنّ العقل الفعّال يصيّرها عقلاً بالفعل، ويجعل سائر الأشياء معقولة بالفعل للقوّة الناطقة.
القوة الناطقة لها لغات كثيرة وألفاظ مختلفة ونغمات مفتّنة، لا يُحصي عددها إلاّ الله.
والقوة الناطقة تقال أولاً على الصورة الروحانية من جهة أنها تقبل العقل، وتقال على العقل بالفعل.
(موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، الدكتور جيرار جهامي، ص٦٥٥ ـ ٦٥٦، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ١٩٩٨م).

فيهم النفس البهيمية، فيميلون إلى شهواتها المأخوذة بالحواس كالمأكول والمشروب والملبوس، وسائر النزوات[1] الشبيهة بها.

وهؤلاء هم الذين تجذبهم الشهوات القوية بقوة نفوسهم البهيمية حتى يرتكبوها ولا يرتدعوا عنها، وبقدر ما يكون فيهم من القوة العاقلة يستحيون منها حتى يستتروا بالبيوت ويتواروا بالظلمات، إذا هموا بلذة تخصهم. وهذا الحياء منهم هو الدليل على قبحها، فإن الجميل بالإطلاق هو الذي يتظاهر به ويستحب إخراجه وإذاعته، وهذا القبح ليس بشيء أكثر من النقصانات اللازمة للبشر، وهي التي يشتاقون إلى إزالتها، وأفحشها هو أنقصها، وأنقصها أحوجها إلى الستر والدفن. ولو سألت القوم الذين يعظمون أمر اللذة، ويجعلونها الخير المطلوب والغاية الإنسانية: لِمَ تكتمون الوصول إلى أعظم الخيرات عندكم؟ وما بالكم تعدون موافقتها خيراً ثم تسترونها، وترون سترها وكتمانها فضيلة ومروءة وإنسانية، والمجاهرة بها وإظهارها بين أهل الفضل وفي مجامع الناس خساسة وقحة؟ لظهر من انقطاعهم وتبلدهم في الجواب ما نتعلم به سوء مذهبهم وخبث سيرتهم، وأقلهم حظاً من الإنسانية إذا رأى إنساناً فاضلاً احتشمه ووقّره، وأحبَّ أن يكون مثله، إلا الشاذ منهم الذي يبلغ من خساسة الطبع ونزارة[2] الإنسانية ووقاحة الوجه، إلى أنّ يقيم على نصرة ما هو عليه من غير محبة لرتبة من هو أفضل منه.

١٠ ـ فائدة التماس الفضيلة، واجتناب النقيصة

فإذا يجب على العاقل أن يعرف ما ابتلى به الإنسان من هذه النقائص التي في جسمه، وحاجاته الضرورية إلى إزالتها وتكميلها، فأما بالغذاء فالذي يحفظ به اعتدال مزاجه وقوام حياته فينال منه قدر الضرورة في كماله، ولا يطالب اللذة لعينها بل قوام الحياة التي تتبعه اللذة، فإنْ تجاوز ذلك قليلاً فبقدر ما يحفظ رتبته في مروءته، ولا ينسب إلى الدناءة والبخل بحسب حاله ومرتبته بين الناس. وأما باللباس فالذي يدفع به أذى الحرّ والبرد ويستر العورة،

(١) يقصد: الرغبات والميولات الدُنيويّة.

(٢) القليل التافه.

فإنْ تجاوز ذلك فبقدر ما لا يستحقر ولا ينسب إلى الشح[1] على نفسه، وإلى أن يسقط بين أقرانه وأهل طبقته، وأما بالجماع فالذي يحفظ نوعه وتبقى به صورته، أعني طلب النسل، فإن تجاوز ذلك فبقدر ما لا يخرج به عن السُنّة[2] ولا يتعدى ما يملكه إلى ما يملكه غيره.

ثم يتلمس الفضيلة في نفسه العاقلة التي بها صار إنساناً، وينظر إلى النقائص التي في هذه النفس خاصة، فيروم تكميلها بطاقته وجهده، فإن هذه الخيرات هي التي لا تستر، وإذا وصل إليها لا يمنع عنها الحياء ولا يتوارى عنها بالحيطان والظلمات، ويتظاهر بها أبداً بين الناس وفي المحافل، وهي التي يكون بها بعض الناس أفضل من بعض، وبعضهم أكثر إنسانية من بعض. ويغذو هذه النفس بغذائها الموافق لها المتمم لنقصانها، كما يغذوا تلك بأغذيتها الملائمة لها، فإن غذاء هذه هو العلم والزيادة في المعقولات، والارتياض[3] بالصدق في الآراء وقبول الحق حيث كان ومع من كان، والنفور من الكذب والباطل كيف كان ومن أين جاء.

فمن اتفق له في الصبا أن يُربّى على أدب الشريعة، ويؤخذ بوظائفها وشرائطها حتى

---

(١) التقتير والبُخل على نفسه.

(٢) السنة "Divine Law" أو "Road" لغة: الطريقة والعادة. وديناً: الملّة، وعُرفاً: نقل خبر النبي وأمره ونهيه والإخبار عن فعله وتقريره. وفي عرف الفقهاء: ما لازمه الرسول من النقل. وحكي عن بعض الفقهاء أنّ قولنا «السُنّة» يختصّ بالنقل دون الواجب.

(موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي، الدكتور سميح دُغيم، ج١، ص٦٤٣ ـ ٦٤٤، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ١٩٩٨م).

السُنّة: الملة والدين يكادا يكونان اسمين مترادفين، وكذلك الشريعة والسنّة، فإنّ هذين إنّما يدلاّن ويقعان عند الأكثر على الأفعال المقدّرة من جزأي الملّة. وقد يمكن أن تسمى الآراء المقدّرة أيضاً شريعة، فيكون الشريعة والملّة والدين أسماء مترادفة.

(كتاب الملّة، أبو نصر الفارابي، تحقيق: محسن مهدي، ص١١ و٤٦، دار المشرق، بيروت، ١٩٦٨م).

(٣) من رياضة النفس وتعليمها. وهي عبارة عن تهذيب الأخلاق النفسيّة بمجاهدة النفس بترك مألوفاتها لتزكو عند إزالة الشّماس عنها بترك تلك المألوفات، ورفع العادات ومخالفة المرادات، والأهويه المرديّات.

ويقال الرّياضة منع النفس عن الالتفات إلى ما سوى الله، وأخبارٌ عن التوجه نحوه ليصير الإنقطاع عمّا دونه والإقبال عليه ملكة لها. وأعظم أركان الرّياضة هو المداومة على الذّكر، يعرف ذلك من جرّبه. قال «ولذكرُ الله أكبر» فهو أكبر ما يُتقرّب به إلى الله، أو تراض به نفسٌ أو يحسن به خلقٌ أو يزال به عن النفس شيءٌ من أمراضها الذي هو غلبات التجلّيات في كل مقام.

(لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، كمال الدين عبدالرزاق الكاشاني(القاساني)، ص٣٠٥ ـ ٣٠٦، تحقيق: مجيد هادي زاده، التراث المخطوط، طهران، ٢٠٠٠م).

يتعودها، ثم ينظر بعد ذلك في كتب الأخلاق حتى تتأكد تلك الآداب والمحاسن في نفسه بالبراهين، ثم ينظر في الحساب والهندسة حتى يتعود صدق القول وصحة البرهان فلا يسكن إلاّ إليها، ثم يتدرج كما رسمناه في كتابنا الموسوم «**بترتيب السعادات ومنازل العلوم**» حتى يبلغ إلى أقصى مرتبة الإنسان فهو السعيد الكامل، فليكثر حمد الله تعالى على الموهبة العظيمة والمنة الجسمية.

ومن لم يتفق له ذلك في مبدأ نشوئه، ثم ابتلى بأن يربيه والده على رواية الشعر الفاحش وقبول أكاذيبه، واستحسان ما يوجد فيه من ذكر القبائح ونيل اللذات، كما يوجد في شعر امْرُؤُ القيس[1] والنابغة[2] وأشباههما ثم صار بعد ذلك إلى رؤساء يقربونه على روايتها وقول مثلها، ويجزلون له العطية. وامتحن بأقران يساعدونه على تناول اللذات الجسمانية، ومال طبعه إلى الاستكثار من المطاعم والملابس والمراكب والزينة وارتباط الخيل الفره[3] والعبيد الروقة[4]،

---

(١) امْرُؤُ القيس بن حُجر بن الحارث الكندي، من بني آكل المرار، أشهر شعراء العرب على الإطلاق، يمانيّ الأصل. مولده بنجد أو بمخلاف السكاسك (نحو ٤٩٧م) اشتهر بلقبه، واختلف المؤرخون في اسمه، فقيل جُنْدُج وقيل مليكة وقيل عديّ. وكان أبوه ملك أسد وغطفان، وأمه أخت المهلهل الشاعر، فلقنه المهلهل الشعر، فقاله وهو غلام، وجعل يشبب ويلهو ويعاشر صعاليك العرب، فبلغ ذلك أباه، فنهاه عن سيرته فلم ينته. فأبعده إلى «دمّون» بحضرموت، موطن آبائه وعشيرته، وهو في نحو العشرين من عمره، فأقام زهاء خمس سنين، ثم جعل ينتقل مع أصحابه في أحياء العرب، يشرب ويطرب ويغزو ويلهو، إلى أن ثار بنو أسد على أبيه وقتلوه، فبلغ ذلك امرأ القيس وهو جالس للشراب فقال: رحم الله أبي! ضيعني صغيراً وحمّلني دمه كبيراً.
ظهرت في جسمه قروح وتوفي بأنقرة ـ عاصمة تركيا الحالية ـ (نحو عام ٥٤٥ م). وقد جُمع بعض ما ينسب إليه من الشعر في ديوان صغير، وأنه كان على الديانة المزدكية "Mazdakism" والعقيدة التي شاعت في أيام كسرى قباذ بن فيروز، وكان الداعي إليها رجل أسمه «مزدك» "Mazdak" (ت نحو ٥٢٨ م) فنسب إليه. صاحب أشهر معلّقة مطلعها:

قـفـا نـبـكـي مِـنْ ذِكـرى حَـبـيـب ومَـنْـزِلِ ... فـي سـقـط الـلّـوى بـيـن الـدُخـول فَـحَـومِـلِ

(انظر: الأعلام، خير الدين الزرِكْلي، ج٢، ص١١ ـ ١٢، دار العلم للملايين، بيروت).

(٢) النابغة الذّبياني، زياد بن معاوية بن ضباب الذبياني الغطفاني المُضري، أبو أمامة، شاعر جاهلي من الطبقة الأولى مولده غير معروف. من أهل الحجا. كانت تضرب له قبة من جلد أحمر بسوق عكاظ فتقصده الشعراء فتعرض عليه أشعارها. وكان الأعشى وحسّان والخنساء مِمّن يعرض شعره على النابغة. حتى شبب في قصيدة له بالمتجرّدة (زوجة النعمان) فغضب النعمان، ففر النابغة ووفد على الغسانيين بالشام، وغاب زمناً، ثم رضي عنه النعمان فعاد إليه. شعره كثير، جُمع بعضه في ديوان صغير، وكان أحسن شعراء العرب ديباجة، لا تكلف في شعره ولا حشو، وعاش عمراً طويلاً.

(الأعلام، خير الدين الزركلي، ج٣، ص٥٤ ـ ٥٥، دار العلم للملايين، بيروت).

(٣) ارتباط الخيل: أن يجعل لها رباطاً لتربيتها ورعياتها. والفرة، كركع: جمع فارة، وهو الجميل الحسن.

(٤) العبد الأروق: الذي حسُنت أسنانه، وصفا خلقه، وتجمع على روق، وأريد به هنا: العبيد الحسان، غالية الأثمان.

كما اتفق لي مثل ذلك في بعض الأوقات، ثم انهمك فيها واشتغل بها عن السعادة[1] التي هو أهل لها، فليعد جميع ذلك شقاء لا نعيماً وخسراناً لا ربحاً! وليجتهد على التدريج إلى فطام نفسه منها، وما أصعب ذلك[2]، إلا أنه على كل حال خير من التمادي في الباطل[3].

---

(١) إنّ السعادة هي غاية ما يتشوقها كل إنسان، وإن كل من ينحو بسعي نحوها فإنّما ينحوها على أنها كمال مّا فذلك مالا يحتاج في بيانه إلى قول إذا كان في غاية الشهرة. وكل كمال غاية يتشوقها الإنسان فإنما يتشوقها إنها خير ما فهو لا محالة مؤثر. والسعادة من بين الخيرات أعظمها خيراً، ومن بين المؤثرات أكمل كل غاية يسعى الإنسان نحوها.
(كتاب: التنبيه على سبيل السعادة، أبو نصر الفارابي، ص٢ ـ ٧، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد الدكن (الهند)، ١٣٤٦هـ).

(٢) المؤلف ـ هنا ـ يعيش حالة الصراع في داخله، لأنه عاش هذه التجارب بنفسه.

(٣) أول من طرح مسألة عدم قراءة الشباب لشعر الغزل والهجاء وما شابه ذلك هو أفلاطون، وكان يعتقد بأن في المدينة الفاضلة لا ينبغي قراءة أشعار أمثال الشاعر «هوميروس» أو «أوميروس» "Homer" لأنها تثير الشهوة والغرائز عند الإنسان، يقول أفلاطون: «ويمكن أن يقال الشيء نفسه عن الشهوة والغضب وكل العواطف الأخرى للرغبة والألم واللذة والتي يُعتقد أنها لا تنفصل عن أي عمل، ويمتلك الشعر في جميعها تأثيراً مماثلاً. إنه يطعم ويسقي الشهوات بدلاً عن كبتها، إنّهُ يدعها تحكم، مع أنه يجب ضبطها إذا ما كان الجنس البشري سيزداد أبداً في السعادة والفضيلة... ألا يجب أن نستنتج إذن، أنّ كل هؤلاء الأفراد الشعريّين، مبتدئين بهوميروس، هم مقلّدون فقط، ينسخون صوراً عن الفضيلة، وأن موضوعاتهم الأخرى عن الشعر لديها كل شيء ما عدا الصّلة بالحقيقة؟».
وبما أننا قد عُدنا إلى موضوع الشعر الآن فلندع دفاعنا هذا يبيّن العقلانية في حكمنا السابق وهو الطّرد خارج دولتنا لفنٍ لديه ميل للذي وصفناه...
(انظر: أفلاطون ـ المحاورات الكاملة ـ المجلد الأول، الجمهوريّة، تعريب: شوقي داود تمرار، ص٤٦٠ ـ ٤٦٥ (الكتاب العاشر)، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٤م).
وقد ردّ عليه تلميذه أرسطو في كتابه «فن الشعر» قائلاً:
«ويبدو أن الشعر نشأ عن سببين، كلاهما طبيعي، فالمحاكاة غريزة في الإنسان تظهر فيه منذ الطفولة (والإنسان يختلف عن سائر الحيوان في كونه أكثرها استعداداً للمحاكاة، وبالمحاكاة يكتسب معارفة الأولية)، كما أن الناس يجدون لذة في المحاكاة.
والشاهد على هذا ما يجري في الواقع: فالكائنات التي تقتحمها العينُ حينما تراها في الطبيعة تلذلها مشاهدتها مصوّرة إذا أحكم تصويرها...»
والبحث في نشأة الشعر يفضي إلى بحث في الطبيعة الإنسانية، ويعتقد روستاني "Rostagni" أن الآراء التي يعرضها أرسطو هاهنا كانت جزءاً من محاورة أرسطو «في الشعراء»، فالشعر أمرٌ طبيعي في الإنسان، لأن سببيه طبيعيان وهما، أولاً: النزعة إلى المحاكاة التي بها يتميز الإنسان من سائر الحيوانات، ويكسب معارفة الأولى. وثانياً: اللذة التي يشعر بها الإنسان في تأمل أعمال المحاكاة. والسبب الثاني يرجع إلى الأول. السبب الأول يفسر الإبداع الشعري، والثاني يفسر التذاذ الناس بالشعر.
وأما عن الشاعر «هوميروس» يقول:
«وكما كان هوميروس شاعراً فحلاً في النوع العالي من الشعر، لأنه لم يبرع فقط في فخامة الديباجة الشعرية، بل وأيضاً في جعل محاكياته ذات طابع درامي، كذلك كان أول من رسم معالم الملهاة ـ الكوميديا ـ فبدلاً من تأليف المخازي حاكى الهزل بصورة دراميّة...».
والصورة الدرامية عند أرسطو هي إحكام العقدة في الفعل ودخول المفاجآت ووقوع أحداث تؤدي إلى تعرف حقيقة الأشخاص.
=

وليعلم الناظر في هذا الكتاب أنني خاصة تدرجت إلى فطام نفسي بعد الكبر واستحكام العادة، وجاهدتها جهاداً عظيماً، ورضيت لك أيها الفاحص عن الفضائل والطالب للأدب الحقيقي بما رضيت لنفسي، بل تجاوزت في النصيحة لك إلى أن أشرت عليك بما فاتني في ابتداء أمري، لتدركه أنت، ودللتك على طريق النجاة قبل أن تتيه في مفاوز الضلالة، وقدمت لك السفينة قبل أن تغرق في بحر المهالك. فالله الله في نفوسكم معاشر الإخوان والأولاد! استسلموا للحق، وتأدبوا بالأدب الحقيقي لا المزور، وخذوا الحكمة البالغة وانتهجوا الصراط المستقيم، وتصوروا حالات أنفسكم وتذكروا قواها.

١١ ـ الإنسان، والملك والسبع والخنزير!

واعلموا إن أصح مثل ضرب لكم من نفوسكم الثلاث التي مرّ ذكرها في المقالة الأولى، مثل ثلاثة حيوانات مختلفة جمعت في مكان واحد: **ملك وسبع وخنزير**، فأيها غلب بقوته قوة الباقين كان الحكم له. وليعلم من تصور هذا المثال إن النفس لما كانت جوهراً غير جسم، ولا شيء فيها من قوى الجسم وأعراضه، كما بينا ذلك في صدر هذا الكتاب، كان اتحادها واتصالها بخلاف اتحاد الأجسام واتصال بعضها ببعض. وذلك أن هذه الأنفس الثلاث إذا اتصلت صارت شيئا واحداً، ومع أنها تكون شيئاً واحداً فهي باقية التغاير وباقية القوى، تثور الواحدة بعد الواحدة، حتى كأنها لم تتصل بالأخرى ولم تتحد بها، وتستجدي أيضاً الواحدة للأخرى حتى كأنها غير موجودة ولا قوة لها تنفرد بها. وذلك أن اتحادها ليس بأن تتصل نهايتها ولا بأن تتلاقى سطوحها، كما يكون ذلك في الأجسام بل تصير في بعض الأحوال شيئاً واحداً، وفي بعض الأحوال أشياء مختلفة، بحسب ما تهيج قوة بعضها أو تسكن.

ولذلك قال قوم: إن النفسَ واحدةٌ ولها قوى كثيرةً. وقال آخرون بل هي واحدة بالذات، كثيرة بالعرض وبالموضوع. وهذا شيء يخرج الكلام فيه عن غرض الكتاب، وسيمر بك في موضعه. وليس يضرك في هذا الوقت أن تعتقد أي هذه الآراء شئت، بعد أن تعلم أن بعض

= (انظر: فن الشعر، أرسطوطاليس، ترجمه عن اليونانية وشرحه وحقق نصوصه: عبدالرحمن بدوي، ص١٢ ـ ١٤، دار الثقافة، بيروت).

هـذه كريمة أدبية بالطبع، وبعضها مهينة عادمة للأدب بالطبع، وليس فيها استعداد لقبول الأدب، وبعضها عادمة للأدب إلا أنها تقبل التأديب وتنقاد التي هي أدبية.

أما الكريمة الأدبية بالطبع «فالنفس الناطقة»، وأما العادمة للأدب، وهي مع ذلك غير قابلة لـه، فهي «النفس البهيمية» وأما التي عدمت الأدب، ولكنها تقبله وتنقاد له، فهي «النفس الغضبية»، وإنما وهب الله تعالى لنا هذه النفس خاصة لنستعين بها على تقويم البهيمية التي لا تقبل الأدب. وقد شبه القدماء الإنسان وحاله في هذه الأنفس الثلاث بإنسان راكب دابة قوية، ويقود كلباً أو فهداً للقنص، فان كان الإنسان من بينهم هو الذي يروض دابته وكلبه يصرفهما ويطيعانه في سيره وتصيده وسائر تصرفاته، فلا شك في رغد العيش المشترك بين الثلاثة[1] وحسن أحواله، لأنَّ الإنسان يكون مرفهاً في مطالبه، يجري فرسه حيث يحب وكما يحب، ويطلق كلبه أيضاً كذلك، فإذا نزل واستراح أراحهما معه وأحسن القيام عليهما في المطعم والمشرب وكفاية الأعداء وغير ذلك من مصالحهما. وإذا كانت البهيمة هي الغالبة ساءت حال الثلاثة، وكان الإنسان مضعوفاً عندهما فلم تطع فارسها وغلبت، فإن عشباً من بعيد عدت نحوه وتعسفت في عدوها، وعدلت عن الطريق النهج، فاعترضتها الأودية[2] والوهاد[3] والشوك والشجر فَتَقَحَّمَتْها وتورّطت فيها، ولحق فارسها ما يلحق مثله في هذه الأحوال فيصيبُهُمْ جميعاً من أنواع المكاره والإشراف على الهلكة ما لا خفاء فيه.

وكذلك إنْ قوي الكلب لم يطع صاحبه، فإن رأى من بعيد صيداً أو ما يظنه صيداً أخذ نحوه. فجذب الفارس وفرسه. ولحق الجميع من الضرر والضرّ[4] أضعاف ما ذكرناه. وفي تصور هذا المثل الذي ضربه القدماء تنبيه على حال هذه النفوس، ودلالة على ما وهبه الله عز وجل للإنسان ومكنه منه وعرضه له، وما يضيّعه بعصيان خالقه تعالى فيه عند إهمال السياسة، واتباعه أمر هاتين القوتين وتعبده لهما. وهما اللتان ينبغي أن تتبعاه بتآمره عليهما، فمن أسوأ حالاً ممن أهمل سياسة الله عز وجل، وضيّع نعمته عليه وترك هذه القوى فيه هائجة مضطربة تتغالب، وصار الرئيس منها مرؤوساً، والملك منها مستعبداً، يتقلب معهما في المهالك حتى

---

(١) أي: النفس السبعيّة والبهيمية والغضبية.

(٢) الأودية: جمع وادي.

(٣) الوهاد: الأرض المنخفظة.

(٤) مبالغة في الضرر.

تتمزقُ ويتمزق معها هو أيضاً؟ نعوذ بالله من الانتكاس في الخلق الذي سببه طاعة الشيطان واتباع الأبالسة[١]، فليست الإشارة بها إلى غير هذه القوى التي وصفناها ووصفنا أحوالها.

نسأل الله عصمته ومعونته على تهذيب هذه النفوس، حتى تنتهي فيها إلى طاعة الله التي هي نهاية مصالحنا وبها نجاتنا وخلاصنا إلى الفوز الأكبر والنعيم السرمدي[٢].

١٢ ـ سياسة النفس العاقلة

وقد شبَّه الحكماء من أهمل سياسة نفسه العاقلة، وترك سلطان الشهوة يستولي عليها، برجل معه ياقوتة حمراء شريفة لا قيمة لها من الذهب والفضة جلالة ونفاسة، وكان بين يديه نار تضطرم فرماها في حباحبها[٣] حتى صارت كلساً[٤] لا منفعة فيها فخسرت، فخسر ضروب منافعها.

فقد علمنا الآن ان النفس العاقلة إذا عرفت شرف نفسها، وأحست بمرتبتها من الله عز وجل، أحسنت خلافته في ترتيب هذه القوى وسياستها، ونهضت بالقوة التي أعطاها الله تعالى إلى محلها من كرامة الله تعالى، ومنزلتها من العلو والشرف، ولم تخضع «للسبعية» ولا «البهيمية» بل تقوِّم النفس «الغضبية» التي سميناها سبعية، وتقودها إلى الأدب بحملها على حسن طاعتها، ثم تستنهضها في أوقات هيجان هذه النفس البهيمية وحركتها إلى الشهوات، حتى يقمع بهذه سلطان تلك، وتستخدمها في تأديبها وتستعين بقوة هذه على تأبي تلك، وذلك أن هذه النفس الغضبية قابلة للأدب، قوية على قمع الأخرى كما قلنا، وتلك النفس البهيمية عادمة للأدب غير قابلة له. وأما النفس «الناطقة»، أعني «العاقلة»، فهي كما قال أفلاطون بهذه الألفاظ، أما هذه فبمنزلة الذهب في اللين والانعطاف، وأما تلك فبمنزلة الحديد في الصلابة والامتناع، فإن أنت آثرت الفعل الجميل في وقت، وجاذبتك القوة الأخرى إلى اللذة والى خلاف ما آثرت، فاستعن بقوة الغضب التي تثير وتهيج بالأنفة

(١) جمع أبليس.

(٢) الأبدي، الخالد.

(٣) الحباحب: الشرر الذي يتطاير من النار العظيمة. يقال: حَبْحَبَتِ النارُ: اشتعلت، والحباحِبُ (جمع الحبحاب) مِن الناس أو الحيوانات: الضَئيلُ الجسم، القصير، والقبيح المنظر.

(٤) الكلس: هو المادة التي تتبقى من الحجارة بعد حرقها، وضياع خصائصها.

والحمية، واقهر بها النفس البهيمية، فإن غَلَبَتْكَ مع ذلك ثم ندمت وأنفت فأنت في طريق الصلاح فتمم عزيمتك واحذر أن تعاودك بالطمع فيك والغلبة لك، فإن لم تفعل ذلك ولم تكن العقبى في الغلبة لك كنت كما قال الحكيم الأول:

«إني أرى أكثر الناس يدّعون محبة الأفعال الجميلة، ثم لا يحتملون المؤونة فيها على علمهم بفضلها، فيغلبهم الترفّه ومحبة البطالة، فلا يكون بينهم وبين من لا يحب الأفعال الجميلة فرق إذا لم يحتملوا مؤونة الصبر ويصيروا إلى تمام ما آثروه وعرفوا فضله. واذكر مثل البئر التي تردى فيها الأعمى والبصير فيكونان في الهلكة سواء إلا أن الأعمى أعذر».

ومن وصل من هذه الآداب إلى مرتبة يعتد بها واكتسب بها الفضائل التي عددناها، فقد وجب عليه تأديب غيره وأفاضة ما أعطاه الله تعالى على أبناء جنسه.

١٣ ـ فصلٌ في تأديب الأحداث والصبيان خاصّة

نقلتُ أكثرهُ مِن كتاب بريسن[1]

---

(١) العنوان من المؤلف. وقد ورد اسمه في معظم طبعات الكتاب «بروسن» وقد صححه المستشرق باول كراوس "Paul Eliezer Kraus" وقال إنه «برسن» (Bryson) وهو مفكر وفيلسوف يوناني له كتاب «مختصر كتاب الأخلاق لجالينوس» و«كتاب تأديب الأحداث والصبيان».

كتب الأستاذ مارتين بلسز "plessner" كتاباً مهماً عن برسن "Bryson" نشر عام ١٩٢٨ في مدينة هايدلبرك "Heidelberg" (الألمانية) يعتبر من أهم المراجع عنه. ويقول الأستاذ: وليام اسميث في كتابه:

Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology, vol.I.p.515.

من الممكن أن يكون "Bryson" هو الشخص نفسه الذي ذكره أفلاطون في كتابه: المحاورات "Dialogues" دون ذكر اسمه.

يقول ابن سينا في كتابه (رسالة) أقسام العلوم العقلية، طبعة: الجوائب في القسطنطينية ـ الرسالة الخامسة ـ الصفحة ٧١ ما نصه:

«العلوم العمليّة ثلاثة: واحد منها خاص بالقسم الأول ويعرف منه أن الإنسان كيف ينبغي أن يكون أخلاقه وأفعاله حتى تكون حياته الأولى والأخرى سعيدة، ويشتمل عليه كتاب أرسطاطاليس في الأخلاق. والثاني منها خاص بالقسم الثاني ويعرف منه أن الإنسان كيف ينبغي أن يكون تدبيره لمنزله المشترك بينه وبين زوجته وولده ومملوكه حتى تكون حاله منتظمةً مؤديةً إلى التمكّن من كسب السعادة ويشمل عليه كتاب «أرونس» في تدبير المنزل...» إلى نهاية الصفحة ٧٣.

كذلك للأب لويس شيخو مجموعة تحت عنوان: "Anciens Traites Arabes" بيروت ١٩٢٠ ـ ١٩٢٣م، توجد فيها رسالة تحت عنوان: «في تدبير الرّجل لمنزله»، للمؤلف «لرسيس» ومن المحتمل أن يكون هذا الكتاب لبروسن، والذي نجهل مترجمه إلى اللغة العربية لحد الآن. =

قد قلنا في ما تقدم: إن أول قوة تظهر في الإنسان، أول ما يتكون، هي القوة التي يشتاق بها إلى الغذاء الذي هو سبب كونه حياً، فيتحرك بالطبع إلى اللبن، ويلتسمه من الثدي الذي هو معدنه من غير تعليم ولا توقيف، ويحدث له مع ذلك قوة على التماسه بالصوت الذي هو مادته، ودليله الذي يدل به على اللذة والأذى. ثم تتزايد فيه هذه القوة ويتشوق بها أبداً إلى الازدياد، والتصرف بها في أنواع الشهوات، ثم تحدث فيه قوة على التحرك نحوها بالآلات التي تخلق له، ثم يحدث له التشوق إلى الأفعال التي تحصل له هذه ثم يحدث له من الحواس قوة على تخيل الأمور ويرتسم في قوته الخيالية مثالات فيتشوق إليها، ثم تظهر فيه قوة الغضب التي يشتاق بها إلى دفع ما يؤذيه، ومقاومة ما يمنعه من منافعه، فإنْ أطاق بنفسه أن ينتقم من مؤذياته انتقم منها، وإلاّ التمس معونة غيره وانتصر بوالديه بالتصويت والبكاء.

ثم يحدث له الشوق إلى تمييز الأفعال الإنسانية خاصة أولاً أولاً، حتى يصير إلى كماله في هذا التمييز، فيسمى حينئذ عاقلاً. وهذه القوى كثيرة وبعضها ضروري في وجود الأخرى، إلى أن ينتهي إلى الغاية الأخيرة، وهي التي لا تراد لغاية أخرى، وهو الخير المطلق الذي يتشوقه الإنسان من حيث هو إنسان، فأول ما يحدث فيه من هذه القوة الحياء، وهو الخوف من ظهور شيء قبيح منه. ولذلك قلنا: إن أول ما ينبغي أن يتفرس[1] في الصبي ويستدل به على عقله الحياء، فانه يدل على أنه قد أحسَّ بالقبيح، ومع أحساسه به هو يحذره ويتجنبه، ويخاف أن يظهر منه أو فيه. فاذا نظرت إلى الصبي فوجدته مستحيياً مطرقاً بطرفه إلى الأرض، غير وقاح الوجه ولا محدق اليك، فهو أول دليل نجابته، والشاهد لك على أنَّ نفسه قد أحست بالجميل والقبيح، وأن حياءه هو انحصار نفسه خوفا من قبيح يظهر منه، وهذا ليس بشيء أكثر من إيثار الجميل والهرب من القبيح بالتمييز والعقل، وهذه النفس مستعدة للتأديب صالحة للعناية لا يجب أن تهمل ولا تترك، ومخالطة الاضداد الذين يفسدون بالمقارنة والمداخلة، وإن كانت بهذه الحال من الاستعداد لقبول الفضيلة، فإن نفس الصبي ساذجة لم تنتقش بعد بصورة، ولا لها رأي وعزيمة[2] تميلها من شيء إلى شيء، فإذا نقشت بصورة وقبلتها نشأ عليها واعتادها.

= (انظر: أخلاق ناصري، الخواجة نصير الدين الطوسي، تصحيح وتنقيح: مجتبى مينوي، علي رضا حيدري، ص٣٨٤ ـ ٣٨٦، منشورات الخوارزمي، طهران، ١٩٧٧م).

(١) من الفروسية والذكاء، أي: يتطلّع.

(٢) إرادة.

فالأولى بمثل هذه النفس أن تنبه أبداً على حب الكرامة، ولا سيما ما يحصل له منها بالدين دون المال، وبلزوم سننه ووظائفه، ثم يمدح الأخيار عنده ويمدح هو في نفسه إذا ظهر شيء جميل منه، ويخوف من المذمة على أدنى قبيح يظهر منه، ويؤاخذ باشتهائه للمآكل والمشارب والملابس الفاخرة، ويزين عنده خلف النفس والترفع عن الحرص في المآكل خاصة وفي اللذات عامة.

ويحبب إليه إيثار غيره على نفسه بالغذاء والاقتصار على الشيء المعتدل والاقتصاد في التماسه. ويعلم أن أولى الناس بالملابس الملونة والمنقوشة النساء اللاتي يتزيَّنّ للرجال ثم العبيد والخول[1]، وإن الأحسن بأهل النبل والشرف من اللباس البياض وما أشبه، حتى إذا تربى على ذلك وسمعه من كل من يقرب منه وتكرر عليه، ولم يترك ومخالطة من سمع منه ضد ما ذكرته، لا سيما من أترابه ومن كان في مثل سنه ممن يعاشره ويلاعبه. وذلك أن الصبي في ابتداء نشوئه يكون على الأكثر قبيح الأفعال، إما كلها وإما أكثرها، فإنه يكون كذوباً ويخبر ويحكي ما لم يسمعه ولم يره، ويكون حسوداً سروقا تماما لجوجا ذا فضول أضر شيء بنفسه وبكل أمر يلابسه ثم لا يزال به التأديب والسنن والتجارب حتى يتنقل في أحوال بعد أحوال، فلذلك ينبغي أن يؤاخذ ما دام طفلاً بما ذكرناه ونذكره.

ثم يطالب بحفظ محاسن الأخبار والأشعار التي تجري مجرى ما تعوده بالأدب، حتى يتأكد عنده بروايتها وحفظها والمذاكرة بها جميع ما قدمنا ذكره، ويحذر النظر في الأشعار السخيفة وما فيها من ذكر العشق وأهله، وما يوهمه أصحابه أنه ضرب من الظرف ورقة الطبع، فإن هذا الباب مفسدة للأحداث جداً، ثم يمدح بكل ما يظهر منه من خلق جميل وفعل حسن ويكرم عليه، فإن خالف في بعض الأوقات ما ذكرته فالأولى أن لا يوبخ عليه، ولا يكاشف بأنه أقدم عليه بل يتغافل عنه تغافل من لا يخطر بباله انه قد تجاسر على مثله ولا هم به، لا سيما أن ستره الصبي واجتهد في أن يخفي ما فعله عن الناس، فإن عاد فليوبخ عليه سراً[2] وليعظم

---

(١) الخول: العبيد والإماء.

(٢) ينسب إلى الإمام الشافعي:

تَعَمدني بِنُصحِكَ في انفرادي ... وَجَنبْني النصيحَة في الجَماعَة =

عنده ما أتاه، ويحذر من معاودته فإنك إن عودته التوبيخ والمكاشفة، حملته على الوقاحة وحرضته على معاودة ما كان استقبحه، وهان عليه سماع الملامة في ركوب قبائح اللذات التي تدعو إليها نفسه، وهذه اللذات كثيرة جداً.

١٥ ـ أدب المطاعم

والذي ينبغي أن يبدأ به في تقويمها أدب المطاعم، فيفهم أولاً أنها إنما تراد للصحة لا للذة، وان الأغذية كلها انما خلقت وأعدت لنا لتصح بها أبداننا وتصير مادة لحياتنا، فهي تجري مجرى الأدوية يداوي بها الجوع والألم الحادث منه، فكما أن الدواء لا يرام للذة ولا يستكثر منه للشهوة، فكذلك الأطعمة ما ينبغي أنْ يتناول منها إلا ما يحفظ صحة البدن، ويدفع ألم الجوع ويمنع من المرض، فيحقر عنده قدر الطعام الذي يستعظمه أهل الشره، ويقبح عنده صورة من شره إليه، وينال منه فوق حاجة بدنه أو ما لا يوافقه حتى يقتصر على لون واحد، ولا يرغب في الألوان الكثيرة.

وإذا جلس مع غيره لا يبادر إلى الطعام ولا يديم النظر إلى الوانه، ولا يحدق إليه شديداً ويقتصر على ما يليه[1]، ولا يسرع في الأكل ولا يوالي بين اللقم بسرعة، ولا يعظم اللقمة ولا يبتلعها حتى يجيد مضغها، ولا يلطخ يده ولا ثوبه، ولا يلحظ من يؤاكله ولا يتبع بنظره مواقع يده من الطعام، ويعود أن يؤثر غيره بما يليه، إن كان أفضل ما عنده، ثم يضبط شهوته حتى يقتصر على أدنى الطعام وأدونه، ويأكل الخبز القفار[2] الذي لا أدم معه في بعض الأوقات.

وهذه الآداب، وإن كانت جميلة بالفقراء، فهي بالأغنياء أفضل وأجمل وينبغي أن يستوفي غذاءه بالعشي، فإن استوفاه بالنهار كسل واحتاج إلى النوم وتلبد فهمه مع ذلك[3]، وإنْ منع

فإنّ النُصحَ بين الناسِ نوعٌ ... مِن التوبيخِ لا أرضى استِماعهْ
وإن خالفتني وعصيت قولي ... فلا تجزعْ إذا لم تُعطَ طاعَةْ

(ديوان الإمام الشافعي، شرح وضبط: إيمان البقاعي، ص٧٤ ـ ٧٥، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ٢٠٠٠م).

(١) يقتصر على الطعام الذي وضع أمامه، ولا ينظر إلى طعام الآخرين.

(٢) القليل: أي يأكل الخبز القليل الخالي من الطعام.

(٣) أصابه بعضٌ من الغباء.

اللحم في أكثر أوقاته كان أنفع له وقعاً في الحركة والتيقظ، وقلة البلادة وبعثه على النشاط والخفة، واما الحلواء والفاكهة فينبغي أن يمتنع منها البتة إن أمكن، وإلا فليتناول أقل ما يمكن فإنها تستحيل في بدنه فتكثر انحلاله، وتعوده مع ذلك على الشَرَه[1] ومحبة استكثار من المآكل، ويعود أن لا يشرب في خلال طعامه الماء، فأما النبيذ وأصناف الأشربة المسكرة فإياه وإياها، فإنها تضره في بدنه ونفسه وتحمل على سرعة الغضب والتهور، والإقدام على القبائح والقحة[2] وسائر الخلال المذمومة.

ولا ينبغي أن يحضر مجالس أهل الشرب إلاّ أن يكون أهل المجلس أدباء فضلاء، وأما غيرهم فلا أفرق لئلا يسمع الكلام القبيح والسخافات[3] التي تجري فيه، وينبغي أن لا يأكل حتى يفرغ من وظائف الأدب التي يتعلمها، ويتعب تعباً كافياً، وينبغي أن يمنع من كل فعل يستره ويخفيه، فإنه ليس يخفي شيئاً إلاّ وهو يظن أو يعلم أنه قبيح، ويمنع من النوم الكثير فإنه يقبحه ويغلظ ذهنه ويميت خاطره، هذا بالليل فأما بالنهار فلا ينبغي أن يتعوده البتة، ويمنع أيضاً من الفراش الوطيء وجميع أنواع الترفه حتى يصلب بدنه ويتعود الخشونة، ولا يتعود الخيش[4] والأسراب[5] في الصيف، ولا الأوبار والنيران[6] في الشتاء للأسباب التي ذكرناها، ويعود المشي والحركة والركوب والرياضة حتى لا يتعود أضدادها.

١٦ ـ أدب الملابس

ويعود أن لا يكشف أطرافه ولا يسرع في المشي ولا يرخي يديه، بل يضمهما إلى صدره، ولا يربي شعره ولا يزين بملابس النساء، ولا يلبس خاتماً إلاّ وقت حاجته إليه، ولا يفتخر على أقرانه بشيء مما يملكه والده، ولا بشيء من مآكله وما يجري مجراه، بل يتواضع لكل

---

(١) يقال يأكل بشراهة، أي: الأكل الكثير وبشهيّة مُفرطة.

(٢) الجفاء.

(٣) الأشياء والأعمال القبيحة.

(٤) الخيش: ثياب تتخذ من الكتان، أو هو ثياب مزينة بالقطن.

(٥) الأسراب: ولعل مراده السَرَب محركاً، وهو الماء السائل، ولم أعثر على جمعه، أو السرق: وهو شقق الحرير الأبيض، وكل مناسب في مكانه. ولعله ثياب رقيقة، تلبس في الصيف، أو ثوب محلّى بالخرز، وكل هذه الاحتمالات تحتملها الكلمة.
(انظر: المنجد في اللغة، لويس معلوف، ص٣٢٩، دار المشرق، بيروت).

(٦) أسباب التدفئة في الشتاء.

أحد ويكرم كل من عاشره، ولا يتوصل بشرف إنْ كان له أو سلطان من أهله إنْ اتفق إلى غضب من هو دونه، أو استهداء من لا يمكنه أن يرده عن هواه أو تطاوله عليه، كمن اتفق له إن كان خاله وزيراً أو عمه سلطانا، فتطرق به إلى هضيمة أقرانه وثلم إخوانه واستباحة أموال جيرانه ومعارفه.

١٧ ـ أدب المجالس

وينبغي أن يعود أن لا يبصق في مجالسه ولا يتمخط ولا يتثاءب بحضرة غيره، ولا يضع رِجْلاً على رجل، ولا يضرب تحت ذقنه بساعده، ولا يعمد رأسه بيده، فإن هذا دليل الكسل، وأنه قد بلغ به التقبيح إلى أن لا يحمل رأسه حتى يستعين بيده، ويعود أن لا يكذب ولا يحلف البتة لا صادقاً ولا كاذباً، فإن هذا قبيح بالرجال مع الحاجة إليه في بعض الأوقات[١]، فأما الصبي فلا حاجة به إلى اليمين، ويعود أيضاً الصمت وقلة الكلام، وأن لا يتكلم إلاّ جواباً وإذا حضر من هو أكبر منه اشتغل بالاستماع منه والصمت له.

ويمنع من خبيث الكلام وهجينه، ومن السب واللعن ولغو الكلام، ويعود حسن الكلام وظريفه، وجميل اللقاء وكريمه، ولا يرخص له أن يستمع لأضدادها من غيره، ويعود خدمة نفسه ومعلمه وكل من كان أكبر منه.

وأحوج الصبيان إلى هذا الأدب أولاد الأغنياء والمترفين. وينبغي إذا ضربه المعلم أن لا يصرخ ولا يستشفع بأحد، فإن هذا فعل المماليك ومن هو خوار ضعيف، ولا يعير أحداً إلا بالقبيح السيِّيء من الأدب. ويعود أن لا يوحش الصبيان بل يَبرّهم ويكافئهم على الجميل بأكثر منه لئلا يتعود الربح على الصبيان وعلى الصديق. ويبغض إليه الفضة والذهب ويحذر منهما أكثر من تحذير السباع والحيات والعقارب والأفاعي. فإن حب الفضة والذهب آفته أكثر من آفة السموم. وينبغي أن يؤذن له في بعض الأوقات أن يلعب لعباً جميلاً، ليستريح إليه من تعب الأدب، ولا يكون في لعبه ألم ولا تعب شديد ويعود طاعة والديه ومعلميه ومؤدبيه، وأن ينظر إليهم بعين الجلالة والتعظيم ويهابهم.

---

(١) يجوز الكذب في بعض المواضع، مثل المصالحة أو الصلح بين عائلتين أو أكثر، أو صديقين، أو لعدم إراقة الدم والمال والعرض وما شابه ذلك، حيث المصلحة تكون كبيرة جداً.

وهذه الآداب النافعة للصبيان وهي للكبار من الناس أيضاً نافعة ولكنها للأحداث أنفع لأنها تعودهم محبّة الفضائل وينشأون عليها، فلا يثقل عليهم تجنب الرذائل، ويسهل عليهم بعد ذلك جميع ما ترسمه الحكمة وتحده الشريعة والسّنة، ويعتادون ضبط النفس عما تدعوهم إليه من اللذات القبيحة، وتكفهم عن الانهماك في شيء منها والفكر الكثير فيها، وتسوقهم إلى مرتبة الفلسفة العالية وترقيهم إلى معالي الأمور التي وصفناها في أول الكتاب من التقرب إلى الله عز وجل، ومجاورة الملائكة مع حسن الحال في الدنيا، وطيب العيش وجميل الأحدوثة، وقلة الأعداء وكثرة المداح والراغبين في مودته من الفضلاء خاصة، فإذا تجاوز هذه الرتبة وبلغ أيامه إلى أن يفهم أغراض الناس وعواقب الأمور، فهم أن الغرض الأخير من هذه الأشياء التي يقصدها الناس ويحرصون عليها من الثروة واقتناء الضياع والعبيد والخيل والفرش وأشباه ذلك، إنما هو ترفيه البدن وحفظ صحته، وأن يبقى على اعتداله مدة ما، وأن لا يقع في الأمراض ولا تفجؤه المنية وأن يتهنّأ بنعمة الله عليه ويستعد لدار البقاء والحياة السرمدية، وأن اللذات كلّها بالحقيقة هي خلاص من آلام وراحات من تعب.

فإذا عرف ذلك وتحققه، ثم تعوده بالسيرة الدائمة عود الرياضات التي تحرك الحرارة الغريزية وتحفظ الصحة وتنفي الكسل، وتطرد البلادة وتبعث النشاط، وتذكي النفس، فمن كان ممولا مترفاً كانت هذه الأشياء التي رسمتها أصعب عليه، لكثرة من يحتف به ويغويه[1]، ولموافقة طبيعة الإنسان في أول ما تنشأ هذه اللذات، وإجماع جمهور الناس على نيل ما أمكنهم منه، وطلب ما تعذر عليهم بغاية جهدهم، فأما الفقراء فالأمر عليهم أسهل بل هم قريبون إلى الفضائل، قادرون عليها متمكنون من نيلها والإصابة منها. وحال المتوسطين بين هاتين الحالتين.

وقد كان ملوك الفرس الفضلاء لا يربون أولادهم بين حشمهم وخواصهم خوفاً عليهم من الأحوال التي ذكرناها، ومن سماع ما حذرت منه. وكانوا ينفذونهم مع ثقاتهم إلى النواحي البعيدة منهم، وكان يتولى تربيتهم أهل الجفاء وخشونة العيش ومن لا يعرف التنعم ولا الترفه، وأخبارهم في ذلك مشهورة، وكثير من رؤساء الديلم في زماننا هذا ينقلون أولادهم

---

(١) أي: الإغراء.

عندما ينشأون إلى بلادهم، ليتعودوا بها هذه الأخلاق ويبعدوا عن الفتح وعادات أهل البلدان الرديئة[١].

وإذ قد عرفت هذه الطرق المحمودة في تأديب الأحداث، فقد أُعرفك أضدادها، أعني أن من نشأ على خلاف هذا المذاهب والتأديب لم يرج فلاحه، ولا ينبغي أن يشتغل بصلاحه وتقويمه، فإنه قد صار بمنزلة الخنزير الوحشي الذي لا يطمع في رياضته، فإن نفسه العاقلة تصير خادمة لنفسه البهيمية، ولنفسه الغضبية فهي منهمكة في مطالبها من النزوات، وكما أنه لا سبيل إلى رياضة سباع البهائم الوحشية التي لا تقبل التأديب، كذلك لا سبيل إلى رياضة من نشأ على هذه الطريقة واعتادها وأمعن قليلا في السن، اللّهم إلاّ أنْ يكون في جميع أحواله عالماً بقبح سيرته، ذاماً لها عائباً على نفسه عازماً على الإقلاع والإنابة، فإن مثل هذا الإنسان من يرجى له النزوع عن أخلاقه بالتدريج، والرجوع إلى الطريقة المثلى بالتوبة وبمصاحبة الأخيار وأهل الحكمة، وبالإكباب على التفلسف[٢].

وإذا قد ذكرنا الخلق المحمود وما ينبغي أن يؤخذ به الأحداث والصبيان فنحن واصفون جميع القوى التي تحدث للحيوان أولاً أولاً إلى أنْ ينتهي إلى أقصى الكمال في الإنسانية، فإنك شديد الحاجة إلى معرفة ذلك لتبتدىء على الترتيب الطبيعي في تقويم واحد واحد منها فنقول:

١٨ ـ التفاوت في تقبل الآثار الشريفة

إن الأجسام الطبيعية كلّها تشترك في الحد الذي يعمها، ثم تتفاضل بقبول الآثار الشريفة والصور التي تحدث فيها، فإن الجماد منها إذا قبل صورة مقبولة عند الناس، صار بها أفضل من الطينة الأولى التي لا تقبل تلك الصورة، فإذا بلغ إلى أن يقبل صورة النبات صار بزيادة هذه الصورة أفضل من الجماد. وتلك الزيادة هي الاغتذاء والنمو والامتداد في الأقطار، واجتذاب ما يوافقه من الأرض والماء، وترك ما لا يوافقه ونفض الفضول التي تتولد فيه من غذائه عن جسمه بالصموغ، وهذه هي الأشياء التي ينفصل بها النبات من الجماد، وهي حال زائدة على الجسمية التي حددناها وكانت حاصلة في الجماد.

(١) أي: البلدان المترفة والمسرفة.

(٢) أي: لطلب الفلسفة "Philosophy"، وعليه أن يوسّع تأمله وخياله على أوسع معرفة ممكنة بالحياة، وهي فلسفة الحياة "Philosophie des Lebens".

١٩ - ما يُشرّف به النبات على الجماد

وهذه الحالة الزائدة في النبات التي شرف بها على الجماد تتفاضل، وذلك أن بعضه يفارق الجماد مفارقة يسيرة كالمرجان[1] وأشباهه، ثم يتدرج فيها فيحصل له من هذه الزيادة شيء بعد شيء، فبعضه ينبت من غير زرع ولا بذر، ولا يحفظ نوعه بالثمر والبزر، ويكفيه في حدوثه امتزاج العناصر وهبوب الرياح وطلوع الشمس، فلذلك هو في أفق الجمادات وقريب الحال منها، ثم تزداد هذه الفضيلة في النبات فيفضل بعضه على بعض بنظام وترتيب، حتى تظهر فيه قوة الإثمار وحفظ النوع بالبزر الذي يخلف به مثله، فتصير هذه الحالة زائدة فيه ومميزة له عن حال ما قبله، ثم تقوى هذه الفضيلة حتى يصير فضل الثالث على الثاني كفضل الثاني على الأول، ولا يزال يشرف ويفضل بعضه على بعض حتى يبلغ إلى أفقه، ويصير في أفق الحيوان وهي كرام الشجر[2]: كالزيتون والرمان والكرم، وأصناف الفواكه إلاّ أنها بعد مختلطة القوى، أعني أن قوى ذكورها وإناثها غير متميزة، فهي تحمل وتلد المثل، ولم تبلغ غاية أفقها الذي يتصل بأفق الحيوان، ثم تزداد وتمعن في هذا الأفق إلى أن تصير في أفق الحيوان، فلا تحتمل زيادة؛ وذلك أنها إن قبلت زيادة يسيرة صارت حيواناً، وخرجت عن أفق النبات، فحينئذ تتميز قواها ويحصل فيها ذكورة وانوثة، وتقبل من فضائل الحيوان أموراً تتميز بها عن سائر النبات والشجر، كالنخل الذي طالع أفق الحيوان بالخواص العشر المذكورة في مواضعها، ولم يبق بينه وبين الحيوان إلاّ مرتبة واحدة، وهي الانقلاع من الأرض والسعي إلى الغذاء.

وقد روي في الخبر ما هو كالإشارة أو كالرمز إلى هذا المعنى، وهو قوله ﷺ: **«أكرموا عمَتِكم النَّخل فإنها خُلِقت من بقية طين[3] آدم»[4]**. فإذا تحرك النبات وانقلع من أفقه وسعى

---

(١) اللؤلؤ والمرجان، يستخرجا من البحر.

(٢) كرام الشجر يعني: الأشجار الكريمة (حسب التعبير الإسلامي القديم).

(٣) في نسخة أخرى وردت كلمة: «طينة».

(٤) هكذا وجدت الحديث في عدة مصادر: «أكرموا عمّاتكم النخل المطعّمات في الحمل، وإنّها خُلقت مِن طينة أدم».
وعن الإمام علي بن أبي طالب: «أكرموا عمتكم النخلة فإنها خلقت من فضلة طينة أبيكم آدم».
(انظر: كشف الخفاء ومزيل الإلباس، إسماعيل بن محمد العلوجي، ج١، ص١٧٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ. وكذلك انظر: التمثيل والمحاضرة، أبي منصور الثعالبي، ص٢٦، تحقيق: عبدالفتاح محمد الحلو، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٦١م).

إلى غذائه ولم يتقيد في موضعه إلى أن يصير إليه غذاؤه، وكونت له آلات أخر يتناول بها حاجاته التي تكمله فقد صار حيوانا.

٢٠ ـ التدرج في قبول الفضائل

وهذه الآلات تتزايد في الحيوان من أول أفقه وتتفاضل فيه، فيشرف فيه بعضها على بعض، كما كان ذلك في النبات، فلا يزال يقبل فضيلة بعد فضيلة، حتى تظهر فيه قوة الشعور باللذة والأذى، فيلتذ بوصوله إلى منافعه ويتألم بوصول مضاره إليه، ثم يقبل إلهام الله عز وجل إياه فيهتدي إلى مصالحه فيطلبها، وإلى أضداده فيهرب منها.

وما كان من الحيوان في أول أفق النبات فإنه لا يتزاوج، ولا يختلف المثل بل يتولد كالديدان والذباب وأصناف الحشرات الخسيسة[١] ثم يتزايد فيه قبول الفضيلة كما كان في النبات سواء، ثم تحدث فيه قوة الغضب التي ينهض بها إلى دفع ما يؤذيه، فيعطى من السلاح بحسب قوته وما يطيق استعماله، فإن كانت قوته الغضبية شديدة كان سلاحه تاماً قوياً، وإن كانت ناقصة كان ناقصاً، وإنْ كانت ضعيفة جداً لم يعط سلاح البتة، بل أعطي آلة الهرب كشدة العدو والقدرة على الحيل التي تنجيّه من مخاوفه.

وأنت ترى ذلك عياناً من الحيوان الذي أعطي القرون التي تجري له مجرى الرماح، والذي أعطي الأنياب والمخالب التي تجري له مجرى السكاكين والخناجر، والذي أعطي آلة الرمي التي تجري له مجرى النبل والنشاب، والذي أعطي الحوافر التي تجري له مجرى الدبوس والطبرزين[٢]، فأما من لم يعط سلاحاً لضعفه عن استعماله ولقلة شجاعته ونقصان قوته الغضبية، ولأنه لو أعطيه لصار كلا[٣] عليه، فقد أعطي آلة الهرب والحيل بجودة العدو

---

(١) خسَّ: خِسّة وخَساسةً: حَقُرَ، قلّت قيمتُه، خَسَّ مَعْدِنٌ: خَفَّ وزنُه فلم يَعْدِل ما يُقابله.
(المنجد في اللغة العربية المعاصرة، ص٣٨٤، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠١م).

(٢) طبرزين: اسم لسلاح كان يحمله الفارس الفارسي معه، يتألف من شفرة تشبه الفأس. مركب من (تبر + فأس + زين = سرج، قال جرير في رجل من بني كليب يقال له مُجيب:

كاد مجيب الخُبثِ تَلقى يَمينُه ... طبرزينَ قينٍ مِقْضَباً للمفاصلِ

(الكلمات الفارسية في المعاجم العربية، جهينة نصر علي، ص٢٣٩، دار طِلاس، دمشق، ٢٠٠٣م).

(٣) كلل، كلَّ، كَلاً وكُلولاً وكَلالةً: تَعِبَ، أعيا: «كُلَّ العامِل»، فقد رهافة الحَدّ، صار غير قاطع: «كُلّت شفرة»، ضعُفَ حتى أصبح لا يرى الأشياء بوضوح: «كلّ بصره»، ثَقُل وصار يصعب عليه النطق، «كلّ لسانه» ضعف وتراخى: «كلّت عزيمة»... «لا يَكِلّ»: لا يعرف التّعب أو الهدوء.
=

والخفة، والختل[1] والمراوغة كالأرانب وأشباهها. وإذا تصفحت أحوال الموجودات من السباع والوحش والطير رأيت هذه الحكمة مستمرة فيها، فتبارك الله أحسن الخالقين.

فأما الإنسان فقد عوض من هذه الآلات كلّها بأن هدي إلى استعمالها كلّها، وسخرت هذه كلّها له، وستكلّم على ذلك في موضعه. فأما أسباب هذه الأشياء كلّها والشكوك التي تعترض في قصد بعضها بعضاً بالتلف والأنواع من الأذى، فليس يليق بهذا الموضع، وسأذكرها إنْ آخّر الله في الأجل عند بلوغنا إلى الموضع الخاص بها.

٢١ ـ مراتب الحيوان

ونعود إلى ذكر مراتب الحيوان فنقول: إن ما اهتدى مِنها إلى الازدواج[2] وطلب النسل وحفظ الولد، وتربيته والاشفاق عليه بالكن والعش واللباس، كما نشاهد في ما يلد ويبيض، وتغذيته إما باللبن وإما بنقل الغذاء إليه، فإنه أفضل ممّا لا يهتدي إلى شيء منها، ثم لا تزال هذه الأحوال تتزايد في الحيوان حتى يقرب من أفق الإنسان، فحينئذ يقبل التأدب ويصير بقبوله للأدب ذا فضيلة يتميز بها عن سائر الحيوانات.

ثم تتزايد هذه الفضيلة في الحيوانات حتى يشرف بها ضروب الشرف[3] كالفرس والبازي المعلَّم[4]، ثم يصير من هذه المرتبة إلى مرتبة الحيوان الذي يحاكي الإنسان من تلقاء نفسه،

= (المنجد في اللغة العربية المعاصرة، ص١٢٤٤، دار المشرق، بيروت، ٢٠٠١م).

(١) الخَتَلَ: خَتِلَ، خَتُلَ، خَتْلاً وخَتَلاناً: لجأ إلى طُرق مُلْتويه فيها مُواربة لبُلوغ الغاية، خدَع: «حاوَلَ أن يختُلَ المحكمة»، يقال: خاتل الصّياد أي: مشي قليلاً لئلا يحسّ الصيدُ به.

(انظر: المنجد في اللغة العربية المعاصرة، ص٣٦٤، دار المشرق، بيروت).

(٢) ازدَوَجا: اقترنا. والقوم تزوّج بعضهم من بعض. والشيء: صار أثنين.

(تزاوجا): ازدوجا. والقوم ازدوجوا. المزاوجةُ: الازدواج، من الزواج.

(المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية (القاهرة)، ج١، ص٤٠٥، المكتبة الإسلامية، إسطنبول. القاموس المحيط، مجدالدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، ص٢١٨، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٤م).

(٣) أقسام وطبقات الشرف.

(٤) البازي أو الباز، ضربٌ من الصقور، وهو أشد الجوارح تكبراً، يستخدم للصيد. (الباز: فارسية).

والبازي: جنس طير من فصيلة الصّقريات ورُتبة الجوارح. كبير القدّ، رَبع الجُثة، مُدوّر الرّأس، مُنعقِفُ المِنقار قويّ المخالب. وهو سريع الطيران، شديد الوثب مِقدام. يعتبر من الطيور الضّارة التي لا تُعفّ عن داجن أو غير داجن. يألف الأحراج الكثيفة النّائية.

(الكلمات الفارسية في المعاجم العربية، جهينة نصر علي، ص٤٥، دمشق. المنجد في اللغة العربية المعاصرة، ص٦١، دار المشرق، بيروت).

ويتشبه به من غير تعليم كالقرود وما أشبهها، ويبلغ من ذكائها أن تكتفي في التأدب بأن ترى الإنسان يعمل عملاً فتعمل مثله، من غير أن تحوج الإنسان إلى تعب بها ورياضة لها. وهذه غاية أفق الحيوان التي إنْ تجاوزها وقبل زيادة يسيرة خرج بها عن أفقه، وصار في أفق الإنسان الذي يقبل العقل والتميز والنطق، والآلات التي يستعملها والصور التي تلائمها. فإذا بلغ هذه الرتبة تحرك إلى المعارف واشتاق إلى العلوم، وحدثت له قوى وملكات ومواهب من الله عز وجل يقتدر بها على الترقي والإمعان في هذه الرتبة، كما كان ذلك في المراتب الأخرى التي ذكرناها.

٢٢ ـ مراتب الأفق الإنساني

وأول هذه المراتب من الأفق الإنساني المتصل بآخر ذلك الأفق الحيواني مراتب الناس الذين يسكنون في أقاصي المعمورة(١) من الشمال والجنوب: كأواخر الترك من بلاد يأجوج ومأجوج(٢)، وأواخر الزنج(٣) وأشباههم من الأمم التي لا تميز عن القرود إلاّ بمرتبة يسيرة،

---

(١) الأماكن النائية والبعيدة عن الحضر.

(٢) ورد في القرآن: ﴿إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ﴾ [الكهف/ ٩٤].
يأجوج ومأجوج، وهما اسمان أعجميان لقبيلتين وحشيّتين من قبائل السكائيّة المنحدرة من يافث ابن نبيّ الله نوح وقد ذكر اسمهم في التوراة، كانوا كالحيوانات الوحشية، يأكلون لحلوم الناس، ويشربون دماءهُمْ، ويعيشون عيشة الحيوانات الكاسرة، ويشنّون الغارات على جيرانهم، ويفتكون بأيّ إنسان يواجههم، ويخرّبون ما يمرّون من العمارات والدور والمزارع.
ولما بنى الإسكندر سدّاً ضخماً ذا أبواب مصنوعة من الحديد والنحاس. ليوقف زحفهم وفسادهم، ولمّا أصبح السدّ عائقاً بينهم اتجهوا نحو البلاد الأوروبيّة، فعاثوا فيها الفساد، وقضوا على دولة الرومان.
لهم حروب ووقائع كثيرة مع ملوك الصين، ووصلت فُلولهم إلى غرب آسية وشمال إفريقية.
للمؤرّخين والمحقّقين آراء متعددة بالنسبة ليأجوج ومأجوج منها: إنَّ يأجوج من الترك، ومأجوج من الجيل والديلم.
ويرى بعضهم أنَّ مأجوج اسم بلاد التتار، وجنكيز خان كان أصله من تلك القبيلتين الهمجيتين، وهناك روايات وأساطير كثيرة قيلت حول يأجوج ومأجوج في الكتب المقدسة.
(انظر: أعلام القرآن، عبدالحسين الشبستري، ص١٠٤٥ ـ ١٠٤٧، مكتب الاعلام الإسلامي، قم، ١٤٢١هـ).

(٣) ربما يقصد المؤلف ثورة الزنج المعروفة، التي قام بها الزّنج عام ٨٦٩ للميلاد (٢٨٦ للهجرة)، على الخلافة العباسية، بقيادة رجل اسمه: عليّ بن محمد. وكان عدد من أصحاب الأرض البصريين قد استقدموا بضعة آلاف من أولئك الزنوج من إفريقيا الشرقية إلى جنوب العراق ليساعدوا على تجفيف السباخ الواسعة الواقعة قرب البصرة. فاستغلّ علي بن محمد أوضاع العبيد الاجتماعية السيئة وحرّضهم على الثورة واعداً إياهم بالحرّية والثورة. وسرعان ما استولى هو وأتباعه على ضواحي البصرة، فسيّرت حكومة بغداد الجيش بعد الجيش لقتاله، ولكنه هزمها جميعاً. وفي عام ٨٧١ م (٢٨٨هـ) نهب الزنج البصرة واعملوا السيف في رقاب أهلها وهزموا قوات الخلافة، ولم يوفّق العباسيون إلى القضاء على هذهِ الثورة وزعيمها إلاّ في عام ٨٨٣ للميلاد. ولابن الرومي قصيدة مؤثرة صوّر فيها ما=

ثم تتزايد فيهم قوة التمييز والفهم إلى أن يصيروا إلى وسط الأقاليم، فيحدث فيهم الذكاء وسرعة الفهم والقبول للفضائل[1]. وإلى هذا الموضع ينتهي فعل الطبيعة التي وكلها الله عز وجل بالمحسوسات، ثم يستعد بهذا القبول لاكتساب الفضائل واقتنائها بالإرادة والسعي والاجتهاد الذي ذكرناه في ما تقدم، حتى يصل إلى آخر أفقه، فإذا صار إلى آخر أفقه اتصل بأول أفق الملائكة، وهذا أعلى مرتبة الإنسان[2].

وعندها تتحد الموجودات ويتصل أولها بآخرها، وهو الذي يسمى دائرة الوجود، لأن الدائرة هي التي قيل في حدها: إنها خط واحد يبتدىء بالحركة من نقطة وينتهي إليها بعينها، ودائرة الوجود هي المتأحدة التي جعلت الكثرة وحدة، وهي التي تدل دلالة صادقة برهانية على وحدانية موجدها وحكمته وقدرته وجوده، تبارك اسمه تعالى جده، وتقدس ذكره.

= حلّ بالبصرة على أيدي الزّنج، ومن أبياتها قولُه:

رُجـا صـاحِـبـيَّ بـالـبـصـرةِ الـزُّهــ ... راء تـعـريـجَ مُـذْنـف ذي سَـقـامِ

فـاسـألاهـا ولا جـواب لـديـهـا ... لـسـؤال وَمَـن لـهـا بـالـكـلامِ؟

بُـدِّلـت تـلـكـمُ الـقـصـورُ بَـلالا ... مِـن رمـاد ومـن تـراب رُكـامِ

(انظر: موسوعة المورد، منير البعلبكي، ج١٠، ص١٩٩، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٣م).

(١) الفضائل أربع: إحداها: الحكمة وقوامها في الفكرة. والثانية: العفة وقوامها في الشهوة. والثالثة: القوة وقوامها في الغضب. والرابعة: العدل: وقامه في اعتدال قوى النفس.

الفضائل بجملتها تنحصر في معنيين: (أحدهما، جودة الذهن والتمييز. و(الآخر) حسن الخلق، أما جودة الذهن فليميّز بين طريق السعادة والشقاوة فيعمل به وليعتقد الحق في الأشياء على ما هي عليه عن براهين قاطعة مفيدة لليقين لا عن تقليدات ضعيفة ولا عن تخييلات مقنعة واهية.

وأما حُسن الخلق فبأن يزيل جميع العادات السيّئة التي عرف الشرع تفاصيلها ويجعلها بحيث يبغضها فيجتنبها ما يجتنب المستقذرات وأن يتعوّد العادات الحسنة ويشتاق إليها فيؤثرها ويتنعّم بها.

(انظر: إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، ج٢، ص٤٥١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٢م ـ وبذيله كتاب: حمل الأسفار في الأسفار ـ، وكذلك انظر: ميزان العمل، أبو حامد الغزالي، ص١٠، المطبعة العربية، مصر، ١٣٤٢هـ).

(٢) الإنسان نسختان: نسخة ظاهرة ونسخة باطنة، فالنسخة الظاهرة مضاهية للعالم بأسره، والنسخة الباطنة مضاهية للحضرة الإلهيّة، فالإنسان هو الكلي على الإطلاق، والحقيقة إذ هو القابل لجميع الموجودات.

الإنسان له أحوال كثيرة، يجمعها حالتان مسمّيتان بالقبض والبسط وإن شئت الوحشة والأنس، وإن شئت الخوف والرجاء، وإن شئت الهيبة والتأنّس وغير ذلك، فمتى اتّصف الإنسان عارفاً كان أو مريداً متمكناً أو متلوّناً بحال من هذه الأحوال فإنه من المحال أن يتّصف بها عبد من غير باعث ولا داعٍ إليه إلاّ في وقت مّا.

الإنسان جزء من الوجود، من حيث بشريته. والوجود جزء من الإنسان من حيث حقيقته.

(انظر: إنشاء الدوائر، الشيخ محيي الدين أبو عبدالله بن علي المعروف بأبن عربي (ت ٦٣٨هـ)، ليْدن "Leiden"، مطبعة بريل "Brill"، ١٣٣٦هـ. وكذلك انظر: رسالة روح القدس، لابن عربي نفسه، ص١١، مطبعة الحجر، القاهرة، ١٢٨١هـ).

ولولا أن شرح هذا الموضوع[1] لا يليق «بصناعة تهذيب الأخلاق» لشرحته وأنت تقف عليه إن بلغت هذه الرتبة بمشيئة الله. وإذا تصورت قدراً ما أومأنا إليه وفهمته اطلعت على الحالة التي خلقت لها وندبت اليها، وعرفت الأفق الذي يتصل بأفقك، وتنقلك في مرتبة بعد مرتبة، وركوبك طبقاً عن طبق. وحدث لك الإيمان الصحيح، وشهدت ما غاب عن غيرك من الدهاء، وبلغت أن تتدرج إلى العلوم الشريفة المكنونة التي مبدؤها تعلّم المنطق[2]، فإنه الآلة في تقويم الفهم والعقل الغريزي، ثم الوصول به إلى معرفة الخلائق وطباعها، ثم التعلق بها والتوسع فيها والتوصل منها إلى العلوم الإلهية. وحينئذ تستعد لقبول مواهب الله (عزّ وجل) وعطاياه، فيأتيك الفيض الإلهي فتسكن عن قلق الطبيعة وحركاتها نحو الشهوات الحيوانية، وتلحظ المرتبة التي ترقيت فيها أولاً فأولاً من مراتب الموجودات.

وعلمت أن كل مرتبة منها محتاجة إلى ما قبلها في وجودها، وعلمت أن الإنسان لا يتم له كماله، إلا بعد أن يحصل له ما قبله، وأنه إذا صار إنساناً كاملاً وبلغ غاية أفقه أشرق نور الأفق الأعلى عليه، وصار حكيماً تاماً تأتيه الإلهامات في ما يتصرف فيه من المحاولات الحكمية والتأييدات العلوية في التصورات العقلية[3]. وإما نبياً مؤيداً يأتيه الوحي[4] على ضروب

---

(١) في نخسة زُريق توجد كلمة «المَوْضِعْ».

(٢) المنطق :"Logic" هو العلم الذي يدرس أفعال التفكير بالنسبة لبنائها أو شكلها المنطقي، أي بتجريد المحتوى العينيّ للأفكار وفرز الوسيلة العامّة التي ترتبط بها أجزاء ذلك المحتوى وحدها. والمهمة الرئيسية للمنطق (الصوري) "Formal Logic" هي صناعة القوانين والمبادئ التي يكون التقيّد بها شرطاً لتحقيق نتائج صادقة في الحصول على المعرفة بالاستنباط. وقد ساهمت أعمال أرسطو بشكل رئيسي في وضع أسس المنطق الصوري. وقد تم تطويره على أيدي الرّواقيين الأُول والفلاسفة المدرسييّن في العصور الوسطى، خصوصاً على يد وليم الأُوكاميّ "William of Ockham" وريموند لولّ ."R. Lull".

(انظر: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، كميل الحاج، ص٥٧٥، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ٢٠٠٠م).

(٣) إن فعل التصوّر "Conception" عملية عقلية يقوم بها الذهن لإدراك المعاني المجرّدة أو تكوينها.
فكل تصوّر إذن مفهوم وما صدق. فمهوم الإنسان مثلاً هي صفاته الذاتية والمقوّمة لماهيته، كالحيوانية والنطق، وما هو صدقه هو مجموع الأفراد الذين هم أناس. وكلّما ازداد التصوّر دقّة، نما مفهومه واتّسع (بما يتضمّنه من صفات جديدة).

(انظر: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، جلال الدين سعيد، ص١٠٧، دار الجنوب للنشر، تونس، ١٩٩٨م).

(٤) الوحي :"Revelation" هو إنباء عن أمور غائبة عن الحواس، يقدح في نفس الإنسان من غير قصد منه ولا تكلّف.
وأمّا قبول النفس الوحي فعلى ثلاثة أوجه: منها ما يكون في المنام عند ترك النفس استعمال الحواس. ومنها ما يكون في اليقظة عند سكوت الجوارح وهدوء الحواس. وهما نوعان: إمّا استماع صوت من غير رؤية شخص بإشارات =

المنازل التي تكون له عند الله تعالى ذكره، فيكون حينئذ واسطة بين الملأ الأعلى والملأ الأسفل، وذلك بتصوره حال الموجودات كلها، والحال التي ينتقل إليها من حال الإنسيّة، مطالعة الآفاق التي ذكرناها، وحينئذ يفهم عن الله عز وجل قوله: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِىَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾[1].

وتصور معنى قول رسول اللهﷺ: **«هناكَ ما لا عينٌ رأتْ ولا أُذنٌ سمعتْ ولا خطرَ على قلبِ بشر»**[2].

وإذا بلغ بنا الكلام إلى ذكر هذه المنزلة العالية الشريفة التي أهّل الإنسان لها، ونسقنا أحواله التي يترقى فيها، وأنه يكون أولاً بالشوق إلى المعارف والعلوم فينبغي أن يزيد في بيانه وشرحه فنقول:

٢٣ ـ غاية الكمال والسعادة التامّة

إنّ هذا الشوق ربما ساق الإنسان على منهج قويم وقصد صحيح، حتى ينتهي إلى غاية كماله، وهي سعادته التامة، وقلّما يتفق ذلك، وربما اعوج[3] به عن السمت[4] والسُنَنْ[5]، وذلك لأسباب كثيرة يطول ذكرها، ولا حاجة بك إلى علمها الآن وأنت في تهذيب خلقك.

فكما أن الطبيعة المدبرة للأجسام ربما شوقت إلى ما ليس بتمام للجسم الطبيعي، لعلل تحدث به وآفات تطرأ عليه بمنزلة من يشتاق إلى أكل الطين وما جرى مجراه مما لا يكمل طبيعة الجسد بل يهدمه ويفسده، كذلك أيضاً النفس الناطقة ربما اشتاقت إلى النظر والتمييز

= دائماً. وإمّا استماع كلام من غير رؤية شخص.

(انظر: رسائل إخوان الصفا (القرن الرابع الهجري) ج٢، ص٦، طبعة: دار صادر، بيروت).

(١) السجدة/ ١٧.

(٢) المحلّى، علي بن أحمد ابن حزم الأندلسي، ج١، ص١٢، تحقيق: أحمد شاكر، دار الفكر، بيروت.

(٣) من الاعوجاج والانحراف عن الطريق الصحيح.

(٤) سَمْتَ، سَمْتاً، أي: الطريق.

السَمْت، جمع سُمُوت، أي: الطريق والمحجّة، وتستعمل السمتُ لهيئة أهل الخير أو مطلقاً، يقال: «ما أحسنَ سمتَ فلان».

(٥) السُنن جمع سُنّة: "Road" أو "Established Commendable" من مصطلحات الفلسفة الإسلامية، مِن فعل سَنَّ بمعنى بيّن، وسمّيت كذلك لأنها مبينة للقرآن، وقيل السنة هي الطريقة، حسنة كانت أو سيئة، وفي الشريعة هي الطريقة المسلوكة في الدين من غير وجوب ولا افتراض.

(المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، عبدالمنعم الحفني، ص٤١٩، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٠م).

الذي لا يكلّمها ولا يشوقها نحو سعادتها، بل يحركها إلى الأشياء التي تعوقها وتقصر بها عن كمالها، فحينئذ يحتاج إلى علاج نفساني روحاني، كما احتاج في الحالة الأولى إلى طب طبيعي جسماني.

ولذلك تكثر حاجات الناس إلى المقومين والمنفعين، وإلى المؤدبين والمسددين، فإن وجود تلك الطبائع الفائقة التي تنساق بذاتها من غير توفق إلى السعادة عسرة الوجود، لا توجد إلاّ في الأزمنة الطوال والمدد البعيدة وهذا الأدب الحق الذي يؤدينا إلى غايتنا يجب أن نلحظ فيه المبدأ الذي يجري مجرى الغاية، حتى إذا لحظت الغاية تدرج منها إلى الأمور الطبيعية على طريق التحليل، ثم يبتدىء من أسفل على طريق التركيب، فيسلك فيها إلى أن ينتهي إلى الغاية التي لحظت أولاً: وهذا المعنى هو الذي أحوجنا في مبدأ هذا الكتاب وفي فصول أخر منه أن نذكر أشياء عالية، لا تليق بهذه الصناعة ليتشوق إليها من يستحقها، وليس يمكن الإنسان أن يشتاق إلى ما لا يعرفه البتة، فإذا لحظها من فيه قبول لها وعناية بها عرفها بعض المعرفة، فتشوقها وسعى نحوها واحتمل التعب والنصب فيها.

وينبغي أن يعلم كل انسان مُعد نحو الفضيلة ما، فهو إليها أقرب، وبالوصول إليها أحرى، ولذلك ما تصير سعادة الواحد من الناس غير سعادة الآخر إلا من اتفق له نفس صافية وطبيعة فائقة، فينتهي إلى غايات الأمور والى غاية غاياتها، أعني السعادة القصوى التي لا سعادة بعدها، ولأجل ذلك يجب على مدبر المدن[1] أن يسوق كل إنسان نحو سعادته التي تخصه، ثم يقسم عنايته بالناس ونظره لهم بقسمين: أحدهما في تسديد الناس وتقويمهم بالعلوم الفكرية، والآخر في تسديدهم نحو الصناعات والأعمال الحسية. وإذا سددهم نحو السعادة الفكرية بدأ بهم من الغاية الأخيرة على طريق التحليل، ووقف بهم عند القوى التي ذكرناها. وإذا سددهم نحو السعادة العملية بدأ بهم من عند هذه القوى وانتهى بهم إلى تلك الغايات.

خاتمة المقالة الثانية

ولما كان غرضنا في هذا الكتاب السعادة الخُلُقيّة وأن تصدر عنا الأفعال كلّها جميلة كما

(١) يقصد، الأمراء، أو حكّام المدن، وفي العصر الحاضر مثل: رئيس الجمهورية، أو محافظ المدينة، أو المسؤولين عنها.

رسمناه في صدر الكتاب، وعملناه[1] لمحبي الفلسفة خاصة لا للعوام، وكان النظر يتقدم العمل وجب أن نذكر الخير المطلق والسعادة الإنسانية لتلحظ الغاية الأخيرة، ثم تطلب بالأفعال الإرادية التي ذكرنا جملها في المقالة الاولى.

وأرسطو طاليس إنما بدأ كتابه[2] بهذا الموضع وافتتحه بذكر الخير المطلق، ليعرف ويتشوق، ونحن نذكر ما قاله ونتبعه بما أخذناه أيضاً عنه في مواضع أُخر، ليجتمع ما فرقه ونضيف إلى ذكر ما أخذناه عن مفسري كتبه والمتقبلين لحكمته نحو استطاعتنا، والله الموفق المؤيد، فإنَّ الخير[3] بيده، وهو حسبنا ونعم الوكيل[4].

تمت المقالة الثانية

---

(١) في نسخة أخرى: «وعلمناه».

(٢) أي كتاب: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس "Nicomachean Ethics" وهو من أهم الكتب الأخلاقية لأرسطوطاليس.

لقد كان سقراط أوّل من وجّه الفكر اليوناني إلى البحث في الإنسان، فقد كانت الفلسفة من قبله منصرفة إلى العالم المادّي ـ إلى معرفة أسرار الكون "cosomos" ـ لذلك قيل إنّ سقراط أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، أي جعلها تهتم بالإنسان والإنسانية "Humanism"، أمّا البحث الحقيقي في الحقائق الأخلاقية، فأوّل من بدأ به عند الغربيين أفلاطون وأرِسطو، ولا سيّما أرسطو.

(٣) ورد في تحقيق زُريق ـ على بعض النسخ ـ: «الخيرات».

(٤) ورد في بعض النسخ: «وسلّم تسليماً. تمت المقالة الثانية».

المقالة الثالثة

«الخير والسعادة»

ـ الخير وأقسامه، السعادة ومراتبها
ـ أقسام الخير
ـ الخيرُ الأولُ هُو الله
ـ أقسام السعادة على مذهب أرِسطوطاليس
ـ السعادة على رأي بقراط وفيثاغورس وأفلاطون وأشباههم
ـ السعادة على رأي المحققين من الفلاسفة
ـ السعادة القصوى
ـ قول أرسطو في مراتب السعادة
ـ شروط تحصيل السعادة
ـ لذّة العقل
ـ السعيد لا يخرج من جوّ السعادة
ـ أرسطو والمعاد
ـ أقسامُ اللّذة
ـ خاتمة المقالة الثالثة

الخير وأقسامه، السعادة ومراتبها

مقدمة (تعريف الخير والسعادة):

نبدأ بمعونة الله تعالى في هذه المقالة بذكر الفرق بين الخير والسعادة، بعد أن نذكر ألفاظ أرسطاليس اقتداء به وتوفية لحقه فنقول: إن الخير على ما حده واستحسنه من آراء المتقدمين هو المقصود من الكل، وهي الغاية الأخيرة، وقد يسمى الشيء النافع في هذه الغاية خيراً فأما السعادة فهي الخير بالإضافة إلى صاحبها، وهي كمال له.

فالسعادة إذن: خير ما، وقد تكون سعادة الإنسان غير سعادة الفَرَس، وسعادة كل شيء في تمامه وكماله الذي يخصه[1]. فأما الخير الذي يقصده الكل بالشوق فهو طبيعة تقصد، ولها ذات، وهو الخير العام للناس[2] من حيث هم ناس، فهم بأجمعهم مشتركون فيها. فأما السعادة فهي خير ما لواحد واحد من الناس، فهي إذاً بالإضافة ليس لها ذات معيّنة، وهي تختلف بالإضافة إلى قاصديها، فلذلك يكون الخير المطلق غير مختلف فيه، وقد يظن بالسعادة أنها تكون لغير الناطقين، فإن كان ذلك فإنما هي استعدادات فيها لقبول تماماتها من غير قصد، ولا رويّة ولا إرادة.

وتلك الاستعدادات هي الشوق أو ما يجري مجرى الشوق[3] من الناطقين بالارادة، فأما ما يأتي للحيوانات في مآكلها ومشاربها وراحتها فينبغي أن يسمى بَخْتاً[4] أو اتفاقاً، ولا يؤهل

---

(١) السعادة تختلف من إنسان إلى إنسان آخر، وبحسب طبيعته وأهدافه وما شابه ذلك.

(٢) أي لها وجود مستقل "Uncreated essence" (الذات القديم).

(٣) الشَوْق، مصدر، وجمعه أشواق، أي: نزوع النفس وحركة الهوى. الحُب الشديد. اشتاق إليه: نزعت نفسه إليه. (انظر: المنجد في اللغة، لويس معلوف، ص٤٠٨ ـ ٤٠٩، دار المشرق، بيروت).

(٤) البَخْتُ: الحظُّ والطالع. قال أبو بكر الخالدي:

يـا نـفـسُ مُـوتـيَ فـقـد جَـدَّ الأسـى مَـوْتـي ... مـا كُـنـتُ أول صـبٍّ غـيـر مُـبْـخُـوتِ

والبخت كملة فارسية محض. =

لاسم السعادة كما يُسمّى في الإنسان أيضاً، وإنّما استحسن الحد الذي ذكرنا للخير المطلق، لأن العقل لا يطلق السعي والحركة لا إلى نهاية وهذا أول في العقل. ومثال ذلك أن الصناعات والهِمَم والتدابير الاختيارية كلّها يقصد بها خير ما وما لم يقصد به خير ما، فهو عبث والعقل يحظره ويمنع منه. وبالواجب صار الخير المطلق هو المقصود إليه من كل الناس، ولكن بقي أن يعلم ما هو وما الغاية الأخيرة منه التي هي غاية الخيرات التي ترتقي الخيرات كلّها إليها، حتى نجعله غرضنا ونتوجه إليه ولا نلتفت إلى غيره، ولا تنتشر أفكارنا في الخيرات الكثيرة تؤدي إليه إما تأدية بعيدة وإما تأدية قريبة ولا نغلط أيضاً في ما ليس بخير فنظنه خيراً ثم تفنى أعمارنا في طلبه والتعب به، وكلاً سنبين بمشيئة الله وعونه.

١ ـ أقسام الخير[1]

الخير على ما قسمه أرسطو طاليس وحكاه عنه فرفوريوس[2] وغيره هكذا قال:

«الخيرات منها ما هي شريفة، ومنها ما هي ممدوحة، ومنها ما هي بالقوة كذلك وما هي نافعة فيها»[3].

فالشريفة منها هي التي شَرفها من ذاتها وتجعل من اقتناها شريفاً وهي الحكمة والعقل.

والممدوحة منها مثل الفضائل والأفعال الجميلة الإرادية، والتي هي بالقوة مثل التهيىء والاستعداد لنيل الأشياء التي تقدمت.

والنافعة هي جميع الأشياء التي تطلب لا لذاتها بل ليتوصل بها إلى الخيرات. وعلى جهة

= (المعرّب والدخيل في المعاجم العربية، دراسة تأثيلية، جهينة نصر علي، ص١٠٨، دار طِلاس، دمشق، ٢٠٠١م).

(١) العنوان من المؤلف.

(٢) فرفوريوس "Porphyrius De Tyr" أو"Porphyry": (٢٣٤ ـ ٣٠٥) ميلادي، فيلسوف صوري يوناني. من مواليد صور لبنان الحالية، يعتبر أحد أبرز ممثلي الفلسفة الأفلاطونية المُحْدَثة "Neo-platonism"، تتلمذ على أفلوطين، ووضع ترجمة لحياته. انتقد النصرانية انتقاداً قاسياً في كتاب دعاه «ضد النصارى». وعرف العرب تفسير الفرفوريوس لكتاب الأخلاق لأسطوطاليس وآخر لثامسطيوس "Themistius" كما تبيّن من أقوال النديم في الفهرست والقفطي في إخبار العلماء بأخبار الحكماء.
(انظر: معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، ص٤٦٦ـ٤٦٧، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٧م).

(٣) انظر: الأخلاق، أرسطوطاليس، ترجمة: إسحاق بن حُنين، تحقيق: عبدالرحمن بدوي، ص٥٣ ـ ٥٤، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٩م.

آخرى الخيرات منها ما هي غايات، ومنها ما ليست بغايات، والغايات منها ما هي تامة، فالتي هي تامة كالسعادة، وذلك أنا إذا وصلنا اليها لم نحتج أن نستزيد اليها شيئاً آخر، والتي هي غير تامة فكالصحة واليسار من قبل أنا إذا وصلنا إليها احتجنا أن نستزيد، فنقتني أشياء أخر. وأما التي ليست بغاية البتة فكالعلاج والتعلم والرياضة.

وعلى جهة أخرى، الخيرات منها ما هو مؤثر لأجل ذاته، ومنها ما هو مؤثر لأجل غيره، ومنها ما هو مؤثر للأمرين جميعاً، ومنها ما هو خارج عنهما.

ومن جهة أخرى الخيرات منها ما هو خير على الإطلاق، ومنها ما هو خير عند الضرورة والاتفاقات التي تتفق لبعض الناس، وفي وقت دون وقت، وأيضاً منها ما هو خير لجميع الناس و من جميع الوجوه وفي جميع الأوقات، ومنها ما ليس بخير لجميع الناس ولا من جميع الوجوه.

وعلى جهة أخرى الخيرات منها ما هو في الجوهر[١]، ومنها ما هو في الكمية[٢]، ومنها ما هو الكيفية[٣] وفي سائر المقولات، فمنها كالقوى والملكات، ومنها كالأحوال، ومنها كالأفعال، ومنها كالغايات، ومنها كالمواد ومنها كالآلات.

٢ ـ الخيرُ الأول هو الله

ووجود الخيرات في المقولات كلّها يكون على هذا المثال. أما في الجوهر، أعني ما ليس بعرض، فالله ـ تبارك وتعالى ـ هو الخير الأول، فإنَّ جميع الأشياء تتحرك نحوه بالشوق إليه، ولأن مآل الخيرات الإلهية من البقاء والسرمديّة والتمام منه. وأما في الكمية فالعدد المعتدل والمقدار المعتدل، وأما في الكيفية فكاللذات. وأما في الإضافة فكالصدقات والرياسات[٤].

---

(١) الشيء القائم بنفسه.
(٢) مقدار الشيء.
(٣) جودة الشيء.
(٤) رئيساً رَيَساناً (ر ي س) أي:
I). التبختر.
II). القومَ: صار رئيسهم.
III). الشيءَ: ضبطه.
IV). خصمَه: غلبه.

وأما في الأين والمتى فكالمكان المعتدل والزمان الأنيق البهج. وأما في الوضع فكالقُعود والإضطجاع والإتكاء الموافق. وأما في المُلْك فكالأموال والمنافع، وأما في الانفعال فكالسماع الطيب وسائر المحسوسات المؤثرة. وأما في الفعل فمثل نفاذ الأمر ورواج الفعل.

وعلى جهة أخرى، الخيرات منها معقولات ومنها محسوسات. وأما السعادة فقد قلنا أنها خير ما وهي تمام الخيرات وغاياتها، والتمام هو الذي إذا بلغنا اليه لم نحتج معه إلى شيء آخر، فلذلك نقول: إن السعادة هي أفضل الخيرات ولكنا نحتاج في هذا التمام هو الغاية القصوى إلى سعادات أخر، وهي التي في البدن والتي خارج البدن.

وأرسطوطاليس يقول:

«إنه يُعْسُر على الإنسان أن يفعل الأفعال الشريفة بلا مادة، مثل اتساع اليد وكثرة الأصدقاء وجودة البخت»[1].

قال:

«ولهذا احتاجت الحكمة إلى صناعة الملك في إظهار شرفها».

قال:

«ولهذا قلنا أن كل شيء عطية من الله تعالى وموهبة للناس فهو السعادة لأنها عطية منه عزّ اسمه وموهبة في أشرف منازل الخيرات، وفي أعلى مراتبها، وهي خاصة بالإنسان التام، ولذلك لا يشاركه فيها من ليس بتام كالصبيان ومن تجري مجراهم»[2].

٣ ـ أقسام السعادة على مذهب أرِسطوطاليس

وأما أقسام السعادة على مذهب هذا الحكيم[3] فهي خمسة أقسام:

---

(١) جودة البخت، أي: حُسن الحظّ.

(٢) انظر: الأخلاق، أرسطوطاليس، ترجمة: إسحاق بن حُنين، تحقيق: عبدالرحمن بدوي، ص٧٣ ـ ٧٤، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٩م.

(٣) أرسطو أو أرسطوطاليس «Aristole» (٣٨٤ ـ ٣٢٢ ق.م).
الحكمة عند أرسطو هي السعادة الحقيقة، ذلك لأنّ وظيفة الإنسان الحقيقية هي الحياة الناطقة، لا الحاسّة أو النّامية. وعليه أن يمارس حياته الناطقة، لا الحاسّة أو النّامية. وعليه أن يمارس حياته الناطقة ممارسة كاملة، وعندئذٍ يبلغ اللّذّة القصوى. فإذا حكّمنا عقلنا في أفعالنا اعتادت قوانا واستعداداتنا على حالات معيّنة، تسمّى الفضائل. والفضيلة مكتسبة تكتسب وتُتعلّم. وهي مكلة اختيار الوسط العدل بين إفراط وتفريط. وكلّ فضيلة هي حدّ وسط بين حدّين متقابلين، فالكرم وسط بين التبذير والشُحّ، والشجاعة وسط بين التهوّر والجُبن. فالعاقل من تجنّب الطّرفين وسار في الطريق الوسطى. =

أحدها في صحّة البدن ولُطف الحواس، ويكون ذلك من اعتدال المزاج[1]، أعني أن يكون جيد السمع والبصر والشم والذوق واللمس.

والثاني: في الثروة والأعوان وأشباههما حتى يتسع، لأنْ يضع المال في موضعه، ويعمل به سائر الخيرات، ويواسي منه أهل الخيرات خاصة، والمستحقين عامة، ويعمل به كل ما يزيد في فضائله ويستحق الثناء والمدح عليه[2].

والثالث: أن تحسن أحدوثته في الناس وينشر ذكره بين أهل الفضل، فيكون ممدوحاً بينهم يكثرون الثناء عليه لما يتصرف فيه من الإحسان والمعروف.

والرابع: أن يكون منجحاً[3] في الأمور، وذلك إذا استتم[4] كل ما رَوّى[5] فيه وعزم عليه حتى يصير إلى ما يأمله منه.

= هذه النظرية هي نقطة الارتكاز في المذهب الخُلقي عند أرسطو. وهي تتعلّق «بالفضائل الخُلقية» لا بالفضائل العقليّة التي لا تفريط فيها، والتي يتحلّى بها الحكيم "wise" لكن الفضائل الخُلقية لا تُعَدُّ فضائل إلاّ إذا أصبحت فينا عادات ولا يُعدّ عفيفاً أو شجاعاً أو عادلاً إلاّ من كانت العفة أو الشجاعة أو العدل من شِيمه المألوفة.

(انظر: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، الدكتور كميل الحاج، ص٢٣، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ٢٠٠٠م).

(١) مزاج: "Temperament" في الطب القديم يعني: تغير الكيفيات الأربع (الصفراء ـ السوداء ـ الدم ـ البلغم) عن حالها، وانتقالها من ضد إلى ضد، وتلك هي الناشئة من القوى الأصلية، وتأثير بعضها في بعض حتى تحصل كيفية متوسطة. وحقيقة المزاج المعني بها أن تمتزج هذه العناصر (الأربعة) بحيث يفعل بعضها في بعض، فتتغيّر كيفيّتها حتى يستقر للكل كيفية متشابهة، ويسمّى ذلك الاستقرار امتزاجاً وذلك بأن يكسر الحار من برودة البارد، والبارد من حرارة الحار، وكذا الرطب واليابس.

(انظر: عيون المسائل في المنطق ومبادئ الفلسفة، أبو نصر الفارابي، ص٥، المكتبة السلفية، القاهرة، ١٩١٠م، وكذلك انظر: رسالة الدعاوي القلبية، للفارابي أيضاً، ص٨ ـ ٩، حيدرآباد الدكن، الهند، ١٣٤٩هـ).

(٢) هنا خلط أرسطو "Aristole" بين شيئين، وهُما، الثروة وفعل الخيرات، واشترط في فعل الخيرات على وجود الثروة، وهذا كلام غير دقيق.

(٣) أنجح الله حاجته: وفّقها وقضاها، والمُنْجِحُ: هو الذي قضيت حاجتُهُ وأفلح. النجعة عند العرب: المذهب في طلب الكلام في موضعه.

(انظر: لسان العرب، أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، ج٣، ص١٩٩ ـ ٢٠٠، دار صادر، بيروت، ٢٠٠٤م).

(٤) تَمَّ.

(٥) روّى فيه: رَوّى في الأمر، نظر فيه وتفكّر، روّى ترويةً: تزوّد بالماء. ويوم التروية: يومٌ قبل يوم عرفة، وهو الثامن من ذي الحجه، سمّي به لأن الحُجاج تتروّى فيه من الماء وينهضون إلى مِنى، ولا ماء فيتزوّدون ريّهُمْ من الماء، أي يسقون ويَسْتَقُون.

(انظر: لسان العرب، أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، ج٦، ص٢٧٠ ـ ٢٧٢، دار صادر، بيروت، ٢٠٠٤م).

والخامس: أن يكون جيد الرأي، صحيح الفكر سليم الاعتقادات في دينه وغير دينه، بريئاً من الخطأ والزلل، جيد المشورة في الآراء. فمن اجتمعت له هذه الأقسام كلها فهو السعيد الكامل على مذهب هذا الرجل الفاضل، ومن حصل له بعضها كان حظه من السعادة بحسب ذلك[١].

٤ ـ السعادة على رأي بقراط[٢] وفيثاغورس وأفلاطون وأشباههم

وأما الحكماء قبل هذا الرجل، مثل «فيثاغورس»[٣] و«بقراط»[٤] و«أفلاطون» وأشباههم،

---

(١) للمزيد عن آراء أرسطوطاليس حول السعادة حيث نقل مسكويه معظم عباراته عن ترجمته: إسحاق بن حُنين لكتاب: الأخلاق لأرسطو طاليس، ص٦٩ ـ ٨٠، تحقيق: الدكتور عبدالرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٩م. وفي رسالته: «ترتيب السعادات ومنازل العلوم» قسم مسكويه السعادة وعلى رأي أرسطوطاليس إلى ثلاثة أقسام. يقول: «وأرسطوطاليس رتّب أجناس السعادة، فجعلها ثلاثة: سعادة في النفس، وسعادة في البدن وسعادة من خارج البدن وفي ما يطيف بالبدن».
(انظر: ترتيب السعادات ومنازل العلوم أبي علي مسكويه، ص١٠٩، تحقيق: الدكتور أبو القاسم إمامي، مكتبة، متحف ومركز وثائق مجلس الشورى الإسلامي، ضمن مجموعة خزانة بهارستان (حكمت «١»)، طهران، ٢٠٠٠م).

(٢) بقراط: اسمه الأصح في المصادر: أبقراط "Hippocrates" (٤٦٠ ـ ٣٧٧ قبل الميلاد)، طبيب يوناني، هو السابع من الأطباء العظماء الثمانية، يُعتبر أبو الطبّ. عَمِلَ على تحرير الطب من الخرافات، وحاول إقامته على أساس علمي، مؤكداً على أهمية الملاحظة السّريرية. لا يعرف المؤرخون عن حياته غير النذر اليسير.
ويقال إنه وضع مبادىء للأخلاق الطبيّة فرضها على تلامذته، وهي مبادىء تتضمنها اليمين التي لا يزال الأطباء يُقسمونها حتى اليوم في حفلة التخرُّج، بأن يكون أميناً لمهنته ولجميع أعضائها، وبأن يُعنى بمرضاه أحسن عناية ممكنة، وبأن لا يصف أيّ عقار قاتل أو مجهض، وبأن يكتم أسرار مرضاه الشخصيّة. وكان بقراط قبل اشتغاله بالطب ملكاً، ترك الملك وتزهّد فيه، وكان لا يأخذ الأجرة إلاّ من الأغنياء دون الفقراء، وكان أخذه طوقاً أو إكليلاً أو سواراً من الذهب. وقال: أمّا العقلاءُ فيسقون الخمر، والجهال الحريق. وقال: كلُّ بدنٍ لا يدخله الشراب يسرع إليه الخراب.
ومن أقواله: إعطاءُ المريض بعض ما يشتهيه أنفع من أخذه بكلِّ مالا يشتهيه. وقال: العلمُ كثيرٌ، والعمرُ قصيرٌ فخذ من العلم ما بلغك قليل إلى الكثير.
(للمزيد عن هذا الطبيب الفيلسوف راجع: تاريخ الحكماء ـ نزهة الأرواح وروضة الأفراح ـ شمس الدين الشهرزوري، تحقيق: الدكتور عبدالكريم أبو شويرب، ص١٩٦ ـ ٢٠٢، دار ومكتبة ببليون، باريس، ٢٠٠٤م (طبعة بالأوفست عن طبعة ليبيا). وكذلك راجع: محبوب القلوب (المقالة الأولى) في أحوال الحكماء وأقوالهم من آدم إلى بداية الإسلام، قطب الدين محمد بن الشيخ علي الإشكوري، تقديم وتصحيح: الدكتور إبراهيم الديباجي والدكتور حامد صدقي، ص١٧٦ ـ ١٨٥، مرآة التراث، طهران، ١٩٩٩م).

(٣) أسسّ فيثاغورس ("Pythagoras" حوالي ٥٨٠ ـ حوالي ٥٠٠ ق.م)، مدرسة فيثاغورية "Pythagoreanism" إنها مدرسة فلسفية، وأخوية دينية أسّسها هذا الفيلسوف اليوناني في جنوب إيطاليا، وفرض على المنتسبين إليها حياةً تقشفيّة صارمة، استمرت هذه المدرسة بعد فيثاغورس نحواً من ثمانمئة عام، كان لها تأثير كثير في تطور الفكر الإنساني. قالت بأن الحقيقة في أعمق أعماقها رياضيّة، وبأنّ العدد أساس كل شيء، وبأن لكل عدد مضمونه الخاص، فالعدد (١) مثلا هو الذكاء، والعدد (٢) هو الرأي، والعدد (٤) هو العدالة إلخ... وقد اعتقد الفيثاغوريون أيضاً بأن النفس يمكن أن تسمو فتتحدّ بالذات الإلهيّة.
(انظر: موسوعة المورد، منير البعلبكي، ج٨، ص١٠٤، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٣م).

(٤) ورد في بعض النسخ بدل اسم «بقراط»، اسم «سقراط»، وبما أن بقراط مشهورٌ في الطب أكثر من الفلسفة، فنحن=

فإنهم أجمعوا على أن الفضائل والسعادة كلّها في النفس وحدها، ولذلك لما قسموا السعادة جعلوها كلّها في قوى النفس التي ذكرناها في أول الكتاب وهي: **الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة**. وأجمعوا على أن هذه الفضائل هي كافية في السعادة، ولا يحتاج معها إلى غيرها من فضائل البدن ولا ما هو خارج البدن، فإن الإنسان إذا حصل تلك الفضائل لم يضره في سعادته أن يكون سقيماً ناقص الأعضاء مبتلى بجميع أمراض البدن، اللّهم إلا أن يلحق النفس منها مضرة في خاص أفعالها مثل فساد العقل ورداءة الذهن وما أشبههما.

وأما الفقر والخمول وسقوط الحال وسائر الأشياء الخارجة عنها فليست عندهم بقادحة في السعادة البتة. وأما الرواقيون وجماعة من الطبيعيين فإنهم جعلوا البدن جزءاً من الإنسان ولم يجعلوه آلة كما شرحناه في ما تقدم فلذلك اضطروا إلى أن يجعلوا السعادة التي في النفس غير كاملة، إذا لم يقترن بها سعادة البدن وما هو خارج البدن أيضاً، أعني الأشياء التي تكون بالبخت[1] والجِد[2].

٥ ـ السعادة على رأي المحققين من الفلاسفة

والمحققون من الفلاسفة[3] يحقِّرون أمر البخت وكل ما يكون به ومعه، ولا يؤهلون تلك

= نرجح اسم «سقراط» على «بقراط» ولكن وضعنا اسم «بقراط» طبقاً لمشهور النسخ.

(١) **البخت** :"Coincidence, fate, chance" من المباحث الفلسفية القديمة، يقول أفلاطون: «لو لم يكن في المتكوّن إلاّ البخت إلاّ أن صاحبه يضيّع ثمار الرأي، وإذا ضعف انقطع إلى البخت».
والأشياء التي تُنسب إلى البخت والاتفاق هي الأقليّة الوجود عن ذلك السبب، وحاصله عنه بالعرض لا بالذات، فإنّ السعيد البخت هو الذي ينال الخير الذي لم يَسع لطلبه كمن حفر بئراً فوجد كنزاً أو سعى في طريقه لغرض ما فصادف حبيباً، فإنّهُ ينتصب إلى البخت والاتفاق من حيث أنّهُ لم يسع لأحدهما.
وقد تقرر الاصطلاح على تخصيص اسم البخت بالسبب الإتفاقي الذي مبدؤه إرادة طبيعية، فإنْ كان السبب طبيعيّاً كالعود الذي يشقّ فيجعل نصفه في المسجد ونصفه في الكنيف، فذلك لا يُسمّى بختاً بل كائناً من تلقاء نفسه، وأمّا إن كان حدوثه من مصادمات أسباب طبيعية وإراديّة فحينئذٍ يُسمّى بختاً بالقياس إلى السبب الإرادي، وأمّا بالنسبة إلى السبب الطبيعي فلا.
(انظر: الكتاب المعتبر في الحكمة (العلم الطبيعي)، أبي البركات هبة الله بن علي بن ملكاً البغدادي، الجزء الثاني، ص١٩ ـ ٢٣، حيدرآباد الدكن (الهند)، ١٣٥٧ ـ ١٣٥٨هـ، وكذلك انظر: المباحث المشرقية في علم الإلهيّات والطبيعيات، فخر الدين الرازي، ج١، ص٥٣١، مطبة دائرة المعارف النظامية، الهند، ١٣٤٣هـ).

(٢) يميل مسكويه من خلال هذا الكلام إلى الفلسفة المشائية والمذهب الاعتزالي عند المسلمين، لأن المعتزلة لا تعير أهمية إلى البخت والجد في مباحثها الكلامية.

(٣) في نسخة أخرى: «الحكماء».

الأشياء لاسم السعادة، لأن السعادة شيء ثابت غير زائل ولا متغير، وهي أشرف الأمور وأكرمها وأرفعها فلا يجعلون لأحسن الأشياء، وهو الذي يتغير ولا يثبت ولا يتحصل بروية ولا فكر ولا يتأتى بعقل وفضيلة فيها نصيباً.

ولهذا النظر اختلف القدماء في السعادة العظمى، فظن قوم أنها لا تحصل للإنسان إلاّ بعد مفارقة البدن والطبيعيات كلّها، وهؤلاء هم القوم الذين حكينا عنهم أن السعادة العظمى هي في النفس وحدها، وسمو الإنسان ذلك الجوهر وحده دون البدن، ولذلك حكموا أنها ما دامت في البدن ومتصلة بالطبيعة وكدرها، ونجاسات البدن وضروراته وحاجات الإنسان به وافتقاراته إلى الاشياء الكثيرة، فليست سعيدة على الإطلاق، وأيضاً لما رأوها[1] لا تكمل لوجود الأشياء العقلية لأنها لا تستتر عنها بظلمة الهيولى[2]، أعني قصورها ونقصانها، ظَنّوا أنها إذا فارقت هذه الكدورة فارقت الجهالات وَصَفَتْ وَخَلُصَتْ، وقبلت الإضاءة والنور الإلهي، أعني العقل التام، ويجب على رأي هؤلاء أن الإنسان لا يسعد السعادة التامة إلاّ في الآخرة بعد موته.

وأما الفرقة الأخرى فإنها قالت: إنه من القبيح الشنيع أن يظن أن الإنسان ما دام حياً يعمل الأعمال الصالحة، ويعتقد الآراء الصحيحة ويسعى في تحصيل الفضائل كلها أولاً، ثم لأبناء جنسه ثانياً، ويخلف رَبُّ العزة تعالى ذكره في خلقه بهذه الأفعال المرضية، فهو شقي ناقص حتى إذا ماتَ وعدم هذه الأشياء صار سعيداً تام السعادة، وأرسطوطاليس يتحقق بهذا الرأي: وذلك أنه تكلم في السعادة الإنسانية، والإنسان هو المركب عنده من بدن ونفس، ولذلك حُدَّ الإنسان بالناطق المايت[3]، وبالناطق الماشي برجلين المنتصب القامة وما أشبه ذلك. وهذه الفرقة، وهي التي رئيسها أرِسطوطاليس، رأت أن السعادة الإنسانية تحصل للإنسان في الدنيا إذا سعى لها وتعب بها حتى يصير إلى أقصاها، ولما رأى الحكيم ذلك وأن الناس مختلفون

---

(١) أي: السعادة.

(٢) الهَيُولى :"Hylek Prime Matter" لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة، وفي الاصطلاح هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال. وجمعها هَيُوليَات، وهو شيء قابلٌ للصورمطلقاً من غير تخصيص بصورة معينة، ويسمى بالمادة، أي: المادة الأولى للعالم.

(٣) وفي نسخة أخرى: «المائت». اسم فاعل، أي: محتضر لم يمُت بعدُ.
(انظر: تهذيب الأخلاق لمسكويه، تحقيق: قسطنطين زُريق، ص٨٢، منشورات الجامعة الأمريكية في بيروت، ١٩٦٦م).

في هذه السعادة الإنسانية، وأنها قد أشكلت عليهم إشكالاً شديداً احتاج أن يتعب في الإبانة عنها وإطالة الكلام فيها، وذلك أن الفقير يرى أن السعادة العظمى في الثروة واليسار، والمريض يرى أنها في الصحة والسلامة، والذليل يرى أنها في الجاه والسلطان، والخليع[1] يرى أنها في الظفر بالمعشوق، والفاضل يرى أنها في إفاضة المعروف على المستحقين، والفيلسوف يرى أن هذه كلّها إذا كانت مرتبة بحسب تقسيط العدل أعني عند الحاجة وفي الوقت الذي يجب وكما يجب، وعند من يجب، فهي سعادات كلّها، وما كان منها يراد لشيء آخر فذلك الشيء أحقّ باسم السعادة.

ولما كان كل واحدة من هاتين الفرقتين نظرت نظراً ما وجب أن نقول في ذلك ما نراه صواباً وجامعاً للرأيين فنقول: إن الإنسان ذو فضيلة روحانية يناسب بها الأرواح الطيبة التي تسمى ملائكة، وذو فضيلة جسمانية يناسب بها الأنعام، لأنه مركب منهما فهو بالخير الجسماني الذي يناسب به الأنعام مقيم في هذا العالم السفلي مدة قصيرة، ليعمره وينظمه ويرتبه حتى إذا ظفر بهذه المرتبة على الكمال انتقل إلى العالم العلوي، وأقام فيه دائماً سرمداً في صحبة الملائكة والأرواح الطيبة. وينبغي أن يفهم من قولنا العالم السفلي والعالم العلوي ما ذكرناه في ما تقدم، فإنا قد قلنا هناك، إنا لسنا نعني بالعلوي المكان الأعلى في الحس، ولا بالعالم السفلي المكان الأسفل في الحس، بل كل محسوس فهو أسفل وإنْ كان محسوساً في المكان الأعلى، وكل معقول فهو أعلى وإنْ كان معقولاً في المكان الأسفل.

٦ ـ السعادة القصوى

وينبغي أن يعلم أنه ليس يحتاج في صحة الأرواح الطيبة المستغنية عن الأبدان إلى شيء من السعادات البدنية التي ذكرناها سوى سعادة النفس فقط. أعني المعقولات الأبدية التي هي الحكمة فقط[2]. فإذا مادام الإنسان انساناً فليس تتم له السعادة إلا بتحصيل الحالين جميعاً، وليس يحصلان على التمام إلا بالأشياء النافعة في الوصول إلى الحكمة الأبدية.

---

(١) يقصد بالخليع هنا: المتهتّك والماجن والخبيث.

(٢) الحكمة :"Wisdom" وهو الرأي السديد الذي يسلك بصاحبه المسلك الصائب، وهي بهذا المفهوم أسبق من الفلسفة "Philosophy" والدين "Religion"، لأنها الدراية بأمور الحياة وما بعدها.

(انظر: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، عبدالمنعم الحفني، ص٣١٤، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٠م).

فالسعيد إذاً من الناس يكون في إحدى مرتبتين: إما في مرتبة الأشياء الجسمانية متعلقاً بأحوالها السفلى سعيداً بها، وهو مع ذلك يطالع الأمور الشريفة باحثاً عنها مشتاقاً إليها، متحركاً نحوها مغتبطاً بها[١]، وهو مع ذلك يطالع الأمور البدنية معتبراً بها، ناظراً في علامات القدرة الإلهية ودلائل الحكمة البالغة[٢] مقتدياً بها، ناظماً لها مفيضاً للخيرات عليها سابقاً لها نحو الأفضل فالأفضل بحسب قبولها وعلى نحو استطاعتها، وأي امرىء لم يحصل في إحدى هاتين المنزلتين فهو في رتبة الأنعام بل هو أضل، وإنما صار أضل لأن تلك غير مُعرضة لهذه الخيرات، ولا أعطيت استطاعة تتحرك بها نحو هذه المراتب العالية، وإنما تتحرك بقواها نحو كمالاتها الخاصة بها، والإنسان معرض لها مندوب اليها مزاح العلة فيها، وهو مع ذلك غير محصل لها ولا ساع نحوها، وهو مع ذلك مؤثر لضدها يستعمل قواه الشريفة في الأمور الدنيئة، وتلك محصلة لكمالاتها التي تخصها.

فإذاً الأنعام إذا منعت الخيرات الإنسيّة[٣] حرمت جوار الأرواح الطيّبة ودخول الجنة التي وعد المتقون، فهي معذورة والإنسان غير معذور؛ مَثل الأول مثل الأعمى إذا جار عن الطريق فتردى[٤] في بئر فهو مرحوم غير ملوم، ومثل الثاني مثل بصير يجور على بصيرة حتى يتردى في البئر فهو ممقوت ملوم.

وإذ قد تبين أن السعيد لا محالة في إحدى المرتبتين اللتين ذكرناهما، فقد تبين أيضاً أن أحدهما ناقص مقصّر[٥] عن الآخر، وأن الأنقص منهما ليس يخلو ولا يتعرى من الآلام

---

(١) فرحاً وسعيداً بها.

(٢) الحكمة البالغة: "Mature wisdom" الحكمة التي وصلت الغاية في الكمال، ومَعَ ذلك لا يعرفها عقول العوام.
(انظر: التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي، ج١٧، ص٢١٣، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، القاهرة).

(٣) أي: الإنسانية، والإنسية "Humanism" بمفهومها الحديث هي: أيديولوجيا راجت في القرن الرابع عشر في إيطاليا، وامتدّت منها إلى بقيّة بلدان أوربا الغربية، وسُميت «إنسيّة» لاهتمامها بالإنسان والعلوم الإنسانية. وكان من أشهر رجالاتها إيراسموس "Erasmus" (١٤٦٩ ـ ١٥٢٦م) في هولندا، وفرنسوارَبليه "F. Rabelais" (١٤٩٤ ـ ١٥٥٣م) ومونتين "Montaigne" (١٥٣٣ ـ ١٥٩٢م) في فرنسا، وتوماس مور "Thomas more" (١٤٧٨ ـ ١٥٥٣م) في بريطانيا. كان الإنسيون "Humanists" على العموم متمرّدين على هيمنة الكنيسة والإقطاع.
(انظر: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، كميل الحاج، ص٧١ ـ ٧٢، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ٢٠٠٠م).

(٤) هَلَك.

(٥) قيل العجز عجزان: عجز التقصير وقد أمكن، وعجز القصور وَهو الجِدُّ في طَلَبِهِ وقد فاتَ. أخذه الشاعر فقال: =

والحسرات، لأجل خدائع الطبيعة والزخارف الحسية التي تعترضه في ما يلابسه، وتعوقه عما يلاحظه وتمنعه من الترقي فيها على ما ينبغي، وتشغله بما يتعلق به من الأمور الجسمانية.

فصاحب هذه المرتبة غير كامل على الإطلاق ولا سعيد تام. وإن صاحب المرتبة الأخرى هو السعيد التام، وهو الذي توفر حظه من الحكمة فهو مقيم بروحانيته بين الملأ الأعلى، يستمد منهم لطائف الحكمة ويستنير بالنور الإلهي، ويستزيد من فضائله بحسب عنايته بها وقلة عوائقه عنها. ولذلك يكون أبداً خاليا من الآلام والحسرات التي لا يخلو صاحب المرتبة الأولى منها، ويكون مسروراً أبداً بذاته مغتبطاً بحاله، وبما يحصل له دائماً من فيض نور الأول، فليس يسر إلاّ بتلك الأحوال ولا يغتبط إلاّ بتلك المحاسن، ولا يهش إلاّ لإظهار تلك الحكمة بين أهلها، ولا يرتاح إلا لمن ناسبه أو قاربه وأحب الاقتباس منه.

وهذه هي المرتبة التي من وصل إليها فقد وصل إلى آخر السعادات وأقصاها.

وهو الذي لا يبالي بفراق الأحباب من أهل الدنيا ولا يتحسر على ما يفوته من التنعم فيها.

وهو الذي يرى جسمه وماله وجميع خيرات الدنيا التي عددناها في السعادات التي في بدنه والخارجة عنه كلها كَلاً عليه إلاّ في ضرورات يحتاج إليها لبدنه الذي هو مربوط به، لا يستطيع الانحلال عنه إلا عند مشيئة خالقه.

وهو الذي يشتاق إلى صحبة أشكاله[1] وملاقاة من يناسبه من الأرواح الطيبة والملائكة المقربين[2].

وهو الذي لا يفعل إلاّ ما أراده الله منه ولا يختار إلاّ ما قرب إليه، ولا يخالفه إلى شيء من شهواته الرديئة ولا ينخدع بخدائع الطبيعة[3] ولا يلتفت إلى شيء يعوقه عن سعادته.

وهو الذي لا يحزن على فقد محبوب ولا يتحسر على فوت مطلب، إلاّ أن هذه المرتبة الأخيرة تتفاوت تفاوتاً عظيماً، أعني أن من يصل اليها من الناس يكونون على طبقات كثيرة غير متقاربة.

تَتَبُّعُ الأمرِ بَعْدَ الفَوْتِ تغريرٌ   وتَرْكُهُ مُقبلاً عَجْزٌ وتَقْصيرُ

(انظر: محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، الراغب الأصفهاني، ج١، ص٢٢ ـ ٢٣، دار مكتبة الحياة، بيروت).

(١) في الدُنيا.

(٢) في الآخرة، أو عالم المجرّدات.

(٣) يقصد الدُنيا وهي (الطبيعة) "Nature"، والخارج عن الدُنيا (ما وراء الطبيعة) "Metaphysics".

٧ ـ قول أرسطو في مراتب السعادة

وهاتان هما اللتان ساق «الحكيم»[(١)] الكلام إليهما واختار المرتبة الأخيرة منهما، وذلك في كتابه المسمى **«فضائل النفس»**[(٢)]. وأنا أورد ألفاظه التي نقلت إلى العربية بعينها، قال:

«أول رتب الفضائل التي تسمى سعادة أن يصرف الإنسان إرادته ومحاولاته إلى مصالحه في العالم المحسوس والأمور المحسوسة من أمور النفس والبدن، وما كان من الأحوال متصلا بهما ومشاركاً لهما من الأمور النفسانية، ويكون تصرفه في الأحوال المحسوسة تصرفاً لا يخرج به عن الاعتدال الملائم لأحواله الحسيّة».

وهذه حال قد يتلبس فيها الإنسان بالأهواء والشهوات، إلا أن ذلك بقدر معتدل غير مفرط، وهو إلى ما ينبغي أقرب منه إلى ما لا ينبغي، وذلك أنه يجري أمره نحو صواب التدبير المتوسط في كل فضيلة[(٣)]، ولا يخرج به عن تقدير الفكر وإن لابس الأمور المحسوسة وتصرف فيها.

وهي التي يصرف الإنسان فيها إرادته ومحاولاته إلى الأمر الأفضل من صلاح النفس والبدن، من غير أن يتلبس مع ذلك بشيء من الأهواء والشهوات، ولا يكترث بشيء من النفسيات المحسوسة إلا ما تدعوه إليه الضرورة، ثم تتزايد رتبة الإنسان في هذا الضرب من الفضيلة، وذلك أن الأماكن والرتب في هذا الضرب من الفضائل كثيرة بعضها فوق بعض. وسبب ذلك: أما أولاً فاختلاف طبائع الناس، وثانياً على حسب العادات، وثالثاً بحسب منازل الناس ومواضعهم من الفضل والعلم والمعرفة والفهم، ورابعاً بحسب هِمَمِهم، وخامساً بحسب شوقهم ومعاناتهم ويقال أيضاً بحسب جِدِّهِمْ. ثم تكون النقلة في آخر هذه المرتبة، أعني هذا الصنف من الفضيلة إلى الفضيلة الإلهية المحضة، وهي التي لا يكون فيها تشوف إلى آت ولا تلفت إلى ماض، ولا تشييع لحال ولا تطلع إلى ناء، ولا ضن بقريب ولا خوف ولا فزع من أمر، ولا شغف

---

(١) أرسطو "Aristole".

(٢) لا يوجد كتابٌ لأرسطو طاليس في المصادر العربيّة تحت عنوان «فضائل النفس» ولا في فهرست مصنفات ـ المترجم والطبيب الفيلسوف ـ أبي عثمان الدمشقي. ومن الأرجح أن يكون هذا الكتاب للأفلاطونية المحدثة "Neo-platonismus" أو الذين جاءوا بعد أرسطو، حيث نسبوا الكتاب له.

(٣) الفضيلة ـ كما يقول أرِسطو ـ مكتسبة تكتسب وتُتعلم. وهي ملكة اختيار الوسط العدل بين إفراط وتفريط.

بحال ولا طلب لحظ من حظوظ الإنسانية ولا من الحظوظ النفسانية أيضاً، ولا ما تدعو الضرورة إليه من حاجة البدن والقوى الطبيعية، ولا القوى النفسانية، لكن يتصرف بتصرف الخير العقلي في أعالي رتب الفضائل، وهو طرف الوكد[1] إلى الأمور الإلهية ومعاناتها ومحاولاتها بلا طلب عوض، أعني أن يكون تصرفه فيها ومعاناته ومحاولته لها لنفس ذاتها فقط. وهذه الرتبة أيضاً تتزايد بالناس بحسب الهمم والشوق وفضل المعاناة والمحاولة وقوة النحيزة[2] وصحة الثقة، وبحسب منزلة من بلغ هذا المبلغ من الفضيلة في هذه الأحوال التي عددناها إلى أن يكون تشبهه بالعلة الأولى واقتداؤه بها وبأفعالها.

وآخر المراتب في الفضيلة أن تكون أفعال الإنسان كلها أفعالاً إلهيّة وهذه الأفعال هي خيرٌ محضٌ. والفعل إذا كان خيراً محضاً فليس يفعله فاعله من أجل شيء آخر غير الفعل نفسه. وذلك أن الخير المحض هو غاية متوخاةٌ لذاتها، أي هو الأمر المطلوب المقصود لذاته؛ والأمر الذي هو في نهاية النفاسة ليس يكون من أجل شيء آخر، فأفعال الإنسان إذا صارت كلها إلهيّة، فهي كلها إنّما تصدر عن لُبّه[3] وذاته الحقيقية التي هي عقله الالهي هو ذاته بالحقيقة، وتزول وتتهدر وتموت سائر دواعي طباعه البدني بسائر عوارض النفسين البهيميتين، وعوارض التخيل المتولد عنهما وعن دواعي نفسه الحسية، فلا يبقى له حينئذ إرادة ولا همة خارجان عن فعله، من أجلهما يفعل ما يفعل لكنه يفعل ما يفعله بلا إرادة ولا همة في سوى الفعل، أي لا يكون غرضه في فعله غير ذات الفعل. وهذا هو سبيل الفعل الإلهي.

فهذه الحال هي آخر رتب الفضائل التي يتقبل فيها الإنسان أفعال المبدأ الأول، خالق الكل عزّ وجل، أعني أن يكون في ما يفعله لا يطلب به حظاً ولا مجازاة ولا عوضاً ولا زيادة، لكن يكون فعله بعينه هو غرضه، أي ليس يفعل من أجل شيء آخر سوى ذات الفعل.

---

(١) الوكد: القصد. وَوَكَدَ وكْدَه: قَصَدَ قَصْدَهُ.

(٢) النحيزة: الطبيعة.

(٣) لبُّ الشيءِ وخالصِه: الخالص من الشوائب.

ومعنى ذاته هو أن لا يفعل ما يفعله من أجل شيء غير فعله نفسه، وذاته نفسها هي الفعل الإلهي نفسه، وهكذا يفعل الباري تعالى لذاته لا من أجل شيء آخر خارج عنه. وذلك أن فعل الإنسان في هذه الحال يكون كما قلنا خيراً محضاً وحكمة محضة، فيبدأ بالفعل لنفس إظهار الفعل فقط لا لغاية أخرى يتوخّاها بالفعل.

وهكذا فعل الله عز وجل الخاص به ليس هو على القصد الأول من أجل شيء خارج عن ذاته، أعني ليس ذلك من أجل سياسة الأشياء التي نحن بعضها، لأنه لو كان كذلك لكانت أفعاله حينئذ إنما كانت وتكون وتتم بمشارفة الأمور التي من خارج، ولتدبيرها وتدبير أحوالها واهتمامه بها.

وعلى هذا تكون الأشياء التي من خارج أسباباً وعِللاً لأفعاله، وهذا شنيع قبيح تعالى الله عنه علواً كبيراً. لكن عنايته عز وجل بالأشياء التي من خارج وفعله الذي يدبرها به ويرفدها، إنما هو على القصد الثاني، وليس ما يفعله من أجل الأشياء أنفسها لكن من أجل ذاته أيضاً، وذلك لأجل أن ذاته تفضل لذاتها لا من أجل المفضل عليه، ولا من أجل شيء آخر.

وهكذا سبيل الإنسان إذا بلغ الغاية القصوى في الأمان من الاقتداء بالباري عزَّ وجلَ، تكون أفعاله التي يفعلها على القصد الأول من أجل ذاته نفسها التي هي الفعل الإلهي، ومن أجل الفعل نفسه، وإن فعل فعلا يرفد به غيره وينفعه به فليس فعله ذلك على القصد الأول من أجل ذلك الغير، لكن يفعل بذلك الغير ما يفعله به بقصد ثان، وفعله ذلك من أجل ذاته بالقصد الأول، ومن أجل الفعل نفسه، أي لنفس الفضيلة ولنفس الخير، لأن فعله ذلك فضيلة وخير، ففعله لنفس الفعل لا لاجتلاب منفعة ولا لدفع مضرّة، ولا للتباهي وطلب الرياسة ومحبة الكرامة.

فهذا هو غرض الفلسفة ومنتهى السعادة، إلا أن الإنسان لا يصل إلى هذه الحال حتى تفنى إرادته كلها التي بحسب الأمور الخارجة، وتفنى العوارض النفسانيّة وتموت خواطره التي تكون عن العوارض، ويمتلىء شعاراً إلهياً وهمة إلهية، وإنما يمتلىء من ذلك إذا صفا من الأمر الطبيعي البتة، ونفى منه نفياً كاملاً، ثم حينئذ يمتلىء معرفة إلهية وشوقاً إلهياً ويوقن بالأمور الإلهية بما يتقرر في نفسه وفي ذاته التي هي العقل،

كما تقررت فيه القضايا الأول التي تسمى العلوم الأوائل.

إلاّ أن تصور العقل ورؤيته في هذه الحال الأمور الإلهية وتيقنه لها، يكون بمعنى أشرف وألطف وأظهر، وأشد انكشافاً له وبياناً من القضايا الأول التي تسمى: «**العلوم الأوائل العقلية**».

فهذه ألفاظ هذا «الحكيم» قد نقلتها نقلاً، وهي نقل **أبي عثمان الدمشقي**[1]، وهذا الرجل فصيح باللغتين جميعاً أعني اليونانية والعربية، مُرضِي النقل عند جميع من طالع هاتين اللغتين، وهو مع ذلك شديد التحري[2] لإيراد الألفاظ اليونانية ومعانيها في ألفاظ العرب، ومعانيها لا تختلف في لفظ ولا معنى. وَمَنْ رجع إلى هذا الكتاب أعني المسمى «بفضائل النفس» قرأ هذه الألفاظ كما نقلتها.

٨ ـ شروط تحصيل السعادة

وليس تحصل هذه المراتب التي يترقى فيها صاحب السعادة التامة إلا بعد أن يعلم أجزاء

---

(١) طبيب ومترجم، عاش في بغداد أيام خلافة المقتدر بالله العباسي، جعفر بن أ حمد المعتضد (ت٣٢٠هـ). يقول عنه أبو سيلمان المنطقي السجستاني في كتابه صوان الحكمة: «هو من متقدمي الأفاضل ونَقَلة كتب الأوائل، وَمَنْ له السبق في ذلك حنين وابنه وثابت بن قرة الحرّاني». كان على صلة بالطبيب الفيلسوف سنان بن ثابت ابن قرة العراني (ت ٣٣١هـ) الذي كان يتولّى توقيع الدواوين في وزارة علي بن عيسى بن الجراح، وتقليد رئاسة بيمارستان الوزير علي بن عيسى سنة ٣٠٠هـ، وذلك إبّان خدمتهما للوزير علي بن عيسى بن الجراح. فقد كان أبو عثمان الدمشقي يعمل طبيباً خاصاً للوزير علي بن عيسى، ومنقطعاً إليه.

وكان لأبي عثمان الدمشقي أيضاً صلة بالحسن بن موسى النوبختي، المتكلم والفيلسوف، جمّاعة كتب الفلسفة، والذي نسخ شيئاً كثيراً من كتب الفلسفة بخطّه، قد كان يجتمع على الحسن بن موسى جماعة من النقلة للكتب الفلسفة، منهم أبو عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقي، واسحاق بن حنين، وثابت بن سنان بن ثابت وغيرهم.

توزعت جهود أبي عثمان الدمشقي بين التأليف والتصنيف (والنقل والتفسير) أي التعريب، وكانت مؤلفاته ومصنفاته كما يلي:

I ـ مقالة في النبض «مشجرة» جمعها من كتاب النبض الصغير الجالينوس.

II ـ مسائل جمعها من كتاب جالينوس في الأخلاق.

III ـ نقل مقالات من كتاب الأسطر وشيئاً لأوقليدس في أصول الهندسة.

IV ـ نقل من مؤلفات أرسطاطاليس، طوبيقا (الجدل) فقد نقل سبع مقالات إلى العربية، ثم جمعه كلّه بعد النظر في ترجمات عدد من العلماء الذين اعتنوا بالكتاب.

توفي سنة ٣٢٠هـ بحسب المصادر المتوفرة.

(انظر: موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين، إشراف: الدكتور المنجي بوسنينة، ج٩، ص٢٩١ ـ ٢٩٣، دار الجيل، بيروت، ٢٠٠٦م، وكذلك انظر: دائرة المعارف الإسلامية الكبرى، إشراف: كاظم الموسوي البجنوردي، ج٥، ص٩٤ ـ ٩٥، طهران، ٢٠٠٣م، وكذلك انظر: صوان الحكمة وثلاث رسائل لأبي سليمان المنطقي السجستاني (ت ٣٩١هـ) تحقيق، الدكتور عبد الرحمن بدوي، بنياد فرهنگ إيران، طهران، ١٩٧٤ م).

(٢) لتقصي الحقائق.

الحكمة كلّها علماً صحيحاً، ويستوفيها أولاً أولاً كما رتبناها في كتابنا المسمى «**بترتيب السعادات**». ومن ظن من الناس أنه يصل إليها بغير تلك الطريقة وعلى غير ذلك المنهج، فقد ظن باطلا وبَعُدَ عن الحق بعداً كثيراً. وليتذكر في هذا الموضع الخطأ العظيم الذي وقع فيه قوم ظنوا أنهم يدركون الفضيلة لتعطيل القوة العاملة وإهمالها، وبترك النظر الخاص بالعقل واكتفائهم بأعمال ليست مدنيّة، ولا بحسب ما يقسطه التمييز والعقل[١]. وقد سماهم قوم «**العاملة**» «**والناجية**»، ولذلك رتبنا هذا الكتاب عقب ذلك الكتاب، ليلحظ منهما السعادة الأخيرة المطلوبة بالحكمة البالغة، وتتهذب لها النفس وتتهيأ لقبولها غسلاً وتنقية من الأمور الطبيعية وشهوات الأبدان، ولذلك سميته أيضاً بكتاب «**الطهارة**»[٢].

وقد قال أرسطوطاليس في كتابه المسمى «**بالأخلاق**»[٣]:

«إنّ هذا الكتاب لا ينتفع به الأحداث كثير منفعة ولا من هو في طبيعة الأحداث».

قال:

«ولست أعني الحدث ها هنا حدث السن، لأن الزمان لا تأثير له في هذا المعنى، وإنما أعني السيرة التي يقصدها أهل الشهوات واللذات الحسية».

وأما أنا فأقول: إني ما ذكرت هذه المرتبة الأخيرة من السعادة طمعاً في وصول الأحداث إليها بل ليمرّ على سمعهم فقط، وليعلم أن هاهنا مرتبة حكمية لا يصل إليها إلاّ أهلها الأعلون مرتبة فحسب، فَلْيلتمِسْ كل من نظر في هذا الكتاب المرتبة الأولى منها بالأخلاق التي وصفتها، فإن وفِّق بعد ذلك وأعانه الشوق الشديد والحرص التام وسائر ما ذكرناه ووصفناه عن الحكيم، فليترق في درجة الحكمة وليتصاعد فيها بجهده، فإن الله عز وجل يُعينه ويُوفقه.

---

(١) يقصد بعض المتصوّفة الذين يؤمنون بتزكية النفس دون التدخل العقلي.
(انظر: صوان الحكمة وثلاث رسائل: أبو سليمان المنطقي السجستاني، ص٣٠٣ ـ ٣٠٤، حققه وقدم له: عبدالرحمن بدوي، بنياد فرهنك، طهران، ١٩٧٤م).

(٢) وفي نسخة أخرى: «طهارة الأعراق». ويقصد الكتاب نفسه «تهذيب الأخلاق». وكلمة تطهير أفضل من كلمة طهارة، لأن الطهارة تأتي من الشيء الطاهر، أما التطهير، فهو يطهّر ويُهذّب الشيء، ويقصد المؤلف هنا «النفس».

(٣) علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ."Nicomachean Ethics" هذا المؤلف هو أهم المؤلفات الثلاثة التي تكوّن ما يمكن أن يسمّى أدب أرسطو. فإنّه أوقاها وأحسنها تحريراً، ويظهر أن سيسيرون "Sisyrun" يعتقد أن «الأدب إلى نيقوماخوس» هو لينقوماخوس "Nicomachean" بن أرسطوطاليس وليس لأرسطوطاليس نفسه.
(انظر إلى هامش: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، أرسطوطاليس، ترجمة: أحمد لطفي السيد، ج١، ص١٦٧، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٢٤م).

فإذا بلغ الإنسان إلى غاية هذه السعادة، ثم فارق بجسمه الكثيف دنياه الدنيئة، وتجرد بنفسه اللطيفة التي عني بتطهيرها وغسلها من الأدناس الطبيعية لأخراه العلية، فقد فاز وأعد ذاته للقاء خالقه عز وجل إعداداً روحانياً، ليس فيه نزاع إلى تلك القوى التي كانت تعوقه عن سعادته، ولا شوق إليها، لأنه قد تطهر منها وتنزه عنها ولم تبق إرادة لها ولا حرص عليها، وقد استخلصها للقاء رب العالمين، ولقبول كرامته وفيض نوره الذي كان غير مستعد له، ولا فيه قبول من عطائه. ويأتيه حينئذ الذي وعد به المتقون والأبرار كما سبق الإيماء إليه مراراً في قوله عز وجل: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾[1].

وفي قول النبي ﷺ: «**هناك ما لا عينٌ رأت وَلا أُذن سَمعت ولا خَطر على قَلب بَشر**»[2].

وإذا لخصنا أمر هاتين المنزلتين من السعادة القصوى، فقد تبين بياناً كافياً أن إحداهما بالإضافة الينا أولى والأخرى ثانية، ومن المحال أن نسلك إلى الثانية من غير أن نمر بالأولى؛ فقد وجب أن نعود إلى ما بدأنا به من ذكر الرتبة الأولى من السعادة الأخيرة، ونستوفي الكلام فيها وفي الأخلاق التي بَنَيْنا الكتاب عليها، ونخلي عن بيان الرتبة الثالثة إلى وقت آخر فنقول: إن من عني ببعض القوى التي ذكرناها دون بعض أو تعمّد لإصلاحها في وقت دون وقت، لم تحصل له السعادة. وكذلك يكون حال الرجل في تدبير منزله إذا عني ببعض أجزائه دون بعض، أو في وقت دون وقت، فإنه لا يكون مدبر منزل. وكذلك حال مدبر المدينة إذا خص بنظره طائفة أو وقتاً دون وقت لم يستحق اسم الرياسة على الإطلاق **وأرِسْطوطاليس** تمثل بأن قال:

«إنَّ الخطاف[3] الواحد إذا ظهر لا يدل على طبيعة الربيع، ولا يوم واحد معتدل الهواء يبشر بالربيع. فعلى طالب السعادة أن يطلب السيرة اللذيذة عنده فيسر بها دائماً، فإن تلك السيرة هي واحدة ولذيذة في نفسها، فلذلك قلنا انه ينبغي أن يتشوقها دائماً ويثبت عليها أبداً».

ولما كانت السير ثلاثاً لأنها تنقسم بانقسام الغايات الثلاث التي يقصدها الناس أعني: **سيرة**

---

(١) السجدة/ ١٧.

(٢) المحلّى، علي بن أحمد بن حزم الأندلسي، ج١، ص١٢، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الفكر، بيروت.

(٣) طائر يشبه السُّنونو من فصيلة السُّنونيّات، طويل الجناحين قصير الرجلين، أسود اللّون، عادةً يظهر في الربيع.

اللذة، وسيرة الكرامة، وسيرة الحكمة، وكانت سيرة الحكمة أشرفها وأتمها، وكانت فضائل النفس كثيرة وجب أن يفضل الإنسان بأفضلها ويشرف بأشرفها، فسيرة الأفاضل السعداء سيرةٌ لذيذةٌ بنفسها لأن أفعالها أبداً مختارة وممدوحة، وكل إنسان يلتذّ بما هو محبوب عنده، يلتذ بعدل العادل ويلتذ بحكمة الحكيم؛ فالأفعال الفاضلة والغايات التي ينتهي إليها بالفضائل لذيذة محبوبة، فالسعادة ألذّ من كل شيء .وأرِسطوطاليس يقول:

«إنّ السعادة الإلهيّة وإن كانت كما ذكرناها من الشرف وسيرتها ألذ وأشرف من كل سيرة، فإنها محتاجة إلى السعادات الأخر الخارجة لأن تظهر بها، وإلا كانت كامنة غير ظاهرة. وإذا كانت كذلك كان صاحبها كالفاضل النائم الذي لا يظهر فعله، وحينئذ لا يكون بينه وبين غيره فرق كما وصفنا حالهما في ما تقدم».

٩ ـ لذّة العقل

فالمطلع إذن على حقيقة هذه السعادة المتمكّن من إظهار فعله بها هو الذي يلتذ بها وهو الذي سُرَّ سروراً حقيقياً غير مُمَوّه ولا مزخرف بالباطل، وهو الذي يخرج من حد المحبة إلى العشق والهَيَمان[١]، وحينئذ يأنف أن يصير سلطانه العالي يحب سلطان بطنه وفرجه، فلا يخدم بأشرف جزء فيه أخس جزء فيه، وأعني بالسرور المزخرف بالأباطيل، اللذات التي تشركنا فيها الحيوانات التي ليست بناطقة، فإن تلك اللذات حسية تنصرم وشيكاً الحواس سريعاً، فإذا دامت عليها صارت كريهة، وربما عادت مؤلمة.

وكما أن للحس لذة عرضية على حدة فكذلك للعقل لذة ذاتية على حدة، لأن لذة العقل لذة ذاتية، ولذة الحس عرضية، فمن لا يعرف اللذة بالحقيقة كيف يلتذ بها، ومن لا يعرف الرياسة الذاتية كيف يصير إليها؟ فلذلك قدمنا وصفها وشوقنا إليها باعادة الكلام فيها مراراً، وقلنا من لا يعزف الخير المطلق والفضيلة التامة، ولا يعرف الحكمة العَمَليّة، يعني إيثار الأفضل والعمل به، والثبات عليه لا ينشط له ولا يرتاح إليه.

---

(١) هَامَ يهيمُ هَيْماً وهَيَماناً: أحبَّ امرأة.
والهِيمُ، بالكسر: الإبل العِطاش. والهُيَّامُ: العشاق المُوَسوِسون.
وهَيْمانُ: عطشانُ. والهُيَامُ ـ بالضم ـ كالجنون من العشق.
(انظر: القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، قدم له وعلّق حواشية: أبو الوفا نَصر الهُوريني المصري، ص١١٨٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٤م).

ومن كان كذلك فكيف يلتذ ويتنعم بما شرحناه ودللنا عليه؟ وقد كان للحكماء المتقدمين مثلٌ يضربونه ويكتبونه في الهياكل، وهي مساجدهم ومصلاهم وهو هذا:

«المَلَكُ الموكّل بالدنيا يقول: إن ههُنا خيراً وههُنا شراً، وههنا ما ليس بخير ولا شر، فمن عرف هذه الثلاثة حق معرفتها تخلص مني ونجا سالماً، ومن لم يعرفها قتلته شر قتلة، وذلك أني لا أقتله وحيداً ولكني أقتله أولاً أولاً في زمان طويل».

فهذا المثل مَنْ نَظَر فِيه وتأمّله عرف منه جميع ما قدمنا ذكره.

١٠ ـ السعيد لا يخرج من جو السعادة

وينبغي أن يُعلم أن السعيد الذي ذكرنا حاله مادام حياً تحت هذا الفَلَك الدائر بكواكبه ودرجاته، ومطالع سعوده ونحوسه، يرد عليه من النكبات والنوائب وأنواع المحن والمصائب ما يرد على غيره، إلاّ أنه لا يذعر منها ولا يلحقه ما يلحق غيره من المشقة في احتمالها، لأنه غير مُستعد لِسرعة الإنفصال منها بعادة الهلع والجزع والاحزان، ولا قابل أثر الهموم والأحزان بالأحوال العارضة. وإن أصابه من هذه الآلام شيء فهو يقدر على ضبط نفسه كيلا تنقله عن السعادة إلى ضدها، بل لا تخرجه عن حد السعادة البتة، ولو ابتُلي ببلايا أيوبعليه السلام[1] أو أضعافها ما أخرجه عن حد السعادة، وذلك لما يجد في نفسه من المحافظة على شروط الشجاعة والصبر على ما يجزع منه اصحاب خَوَر الطباع[2]، فيكون سروره أولاً بذاته وبالأحاديث الجميلة التي تنشر عنه، ويرى أن القاتل الذي يدعي الشطارة، والمصارع الذي يهوى الغلبة، كل واحد منهما يصبر على شدائد عظيمة من تقطيع أعضاء نفسه، وترك الشهوات التي يتمكن منها طلباً لما يحصل له من الغلبة وانتشار الصيت، فيرى نفسه أحرى

---

(١) النبي أيوب :"Job" أو يوباب بن موص بن رزاح، وقيل: رازخ بن العيص بن إسحاق بن إبراهيم الخليل و...
قيل: كانت له أموال طائلة وأولاد كثيرون، فامتحنه الله وابتلاه، فذهبت أمواله ومات أولاده، وأصيب بجملة من الأمراض الخبيثة حتى لم يبق فيه عضو سالم سوى قلبه ولسانه!! فتنفّر الناس منه حتى أقربهم إليه. جاء ذكره في القرآن في عدة سور منها: النساء/ ١٦٣، الأنعام/ ٨٤، الأنبياء/ ٨٣،... وفي التوراة سِفر خاص ـ الثامن عشر ـ من الأسفار القانونية يحتوي على ٤٢ باباً ينسب إليه، وضعه في القرن السادس أو الخامس قبل الميلاد، مؤلف مجهول، دُعي بهذا الاسم لأنّ أيوب هو الشخصية المركزيّة فيه. وسفر أيوب، يتمتع بمنزلة أدبية رفيعة وقد عدّة الشاعر الإنكليزي ألفرد تنيسون :"Tennyson" أعظم قصيدة في العصور القديمة والعصور الحديثة على حدٍ سواء.
(انظر: موسوعة المورد، منير البعلبكي، ج٦، ص١٥، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨١م.

(٢) الخَوْر: المنخفض من الأرض بين النشْزَيْن، أي: أصحاب الطبائع الدنيئة، والنفوس الضعيفة.

وأولى منهما بالصبر، إذا كان غرضه أشرف، وصيتهُ في الفضلاء أبلغ وأشهر وأكرم، ولأنه يسعد في نفسه ثم يصير قُدوة لغيره.

وأرسطوطاليس يقول:

«إنَّ بعض الأشياء التي تعرض من سوء البخت يكون يسيراً سهل المحتمل، فإذا عرض للإنسان واحتمله لم يكن فيه دلالة على كبر نفسه وعظم همته. ومن لم يكن سعيداً ولا سبقت له رياسة بهذه الصناعة الشريفة من تهذيب الأخلاق، فإنه سينفعل انفعالاً قوياً، فيعرض له عند حلول المصائب إحدى الحالتين. إما الاضطراب الفاحش والألم الشديد والخروج بها إلى الحد الذي يرثى له ويرحم، وإما أن يتشبه بالسعداء ويسمع مواعظهم فيظهر الصبر والسكون، إلا أنه جزع الباطن متألم الضمير. وكما أن الأعضاء المفلوجة[١] إذا حركت إلى اليمين تحركت إلى الشمال، كذلك تكون حركات نفوس الأشرار تتحرك إلى خلاف ما يحملونها عليه من الجميل، أعني إذا تشبهوا بالأجواد وأهل العدالة كانت هذه حالهم»[٢].

١١ ـ أرسطو والمعاد

ومما يتسدل به من كلام أرسطوطاليس، على أنه كان يقول ببقاء النفس وبالمعاد، كلامه المتداول في كتاب الأخلاق وهو هذا قال:

«قد حكمنا أن السعادة شيء ثابت غير متغير. وقد علمنا أيضاً أن الإنسان قد تلحقه تغيرات كثيرة واتفاقات شتى، فإنه قد يمكن لمن هو أرغد الناس عيشاً أن يصاب بمصائب عظيمة، كما رمز في برنامس[٣]، ومن يتفق له هذه المصائب ومات عليها

---

(١) فَلَج، فَلْجاً وفُلُوجاً الشيءَ: شقَّهُ وقسّمه. ومن الناحية الطبيّة، داءٌ يحدث في إحدى شِقّي البدن فَيُبْطِلُ إحساسهُ وحركتهُ.

(٢) انظر في ذلك: الأخلاق لأرسطوطاليس، ترجمة: إسحاق بن حُنين، تحقيق: عبدالرحمن بدوي، ص٧٣ ـ ٧٤، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٩م.

(٣) برنامس أو (برنباس) :Barnabas,st أحد القديسيين المسيحيين في القرن الأول الميلادي، في الكتاب المقدس (العهد الجديد) صاحب القديس بولس، الذي استشهد إمّا بالحرق أو الرجم حتى الموت. يتضرّع إليه، ويستغاث به، عندما تهب عاصفة البرد. كان أحد صانعي السلام، يحتفل بعيده في ١١ يونيو "June".
(معجم ديانات وأساطير العالم، إعداد: الدكتور إمام عبدالفتاح إمام، ج١، ص١٧٨، مكتبة مدبولي، القاهرة).
وهناك رأي آخر يقول: إن «برنامس» هو بريام "Priamus"، الملك الذي سقطت حكومته في أواخر أيام كهولته بيد=

فليس يسميه أحد من الناس سعيداً، وليس ينبغي على هذا القياس ان يسمى انسان من الناس سعيداً مادام حياً، بل ينتظر به آخر عمره ثم يحكم عليه، فالإنسان اذن انما يصير سعيداً إذا مات، إلا ان هذا قول في غاية الشناعة، إذا كنا نقول ان السعادة هي خير ما».

ثم قال:

«في هذا الموضع أيضاً موضع شك فانه قد يظن بالميت ان يلحقه خير وشر، إذ قد يلحق الحي أيضاً وهو لا يحس به مثل الكرامة والهوان واستقامة أمر الأولاد، وأولاد الأولاد ففي هذه الأشياء خير لأنه قد يمكن في من عاش عمره كله إلى ان يبلغ الشيخوخة سعيداً، وتوفي على هذا السبيل ان يلحقه مثل هذه التغيرات في أولاده حتى يكون بعضهم خياراً حسن السيرة، وبعضهم بضد ذلك. ومن البين انه يمكن ان يوجد بين الآباء والأولاد تباين واختلاف بكل جهة ولكن من المنكر ان يكون الميت بتغير غيره يصير مرة سعيداً ومرة اخرى شقياً، ومن المنكر ان لا تكون أمور الأولاد متصلة بالوالدين في وقت من الأوقات، ولكن ينبغي أن نعود إلى ما كان الشك واقعاً فيه».

فهذا الشك الذي أورده أرسطوطاليس على نفسه في هذا الموضع هو شك من يعتقد أن للإنسان بَعْد موته أحوالاً، وأنه يتصل به لا محالة من أمور أولاده وأولاد أولاده أحوال مختلفة، بحسب أخلاق سير الأولاد، فكيف ما تقول، ليت شعري، في الإنسان إذا مات سعيداً ثم لحقه من شقاء بعض أولاده أو سيرة من يحيا من نسله ما يكون ضد سيرته وهو حي، فانه إن غيّر سعادته كان هذا شنيعاً، وان لم يلحقه أيضاً شيء من ذلك كان أيضاً شنيعاً.

ثم أرِسطوطاليس يحل هذا الشك بأن يقول ما هذا معناه:

= الجيش اليوناني، حيث قُتل معظم أولاده وأقربائه في هذا السقوط المهيل، يقول عنه أرسطو في كتابه «**علم الأخلاق إلى نيقوماخوس**» ما نصه:

«... إذا كان هذا حقاً فالرجل السعيد بأنه صالح لا يكون شقياً البتة على أني أعترف أنه لا يكون أسعد حظاً إذا وقع بالمصادفة في مثل مصائب بريام "priamus". ولكنه على الأقل ليس له ألف لون، ولا يتغيّر من لحظة إلى أخرى».
(علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، أرِسطوطاليس، نقله عن الفرنسية إلى العربية: أحمد لطفي السيد، ج١، ص٢١٢، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٢٤م).

«إنَّ سيرة الإنسان ينبغي أن تكون سيرة محمودة لأنه يختار في كل ما يعرض له أفضل الأعمال من الصبر مرة، ومِنْ اختيار الأفضل فالأفضل مرة، ومن التصرف في الأموال إذا اتسع فيها وحسن التحمل إذا عدمها، ليكون سعيداً في جميع أحواله غير منتقل عن السعادة بوجه من الوجوه، فالسعيد إذا ورد عليه نحس عظيم جعل سيرته أكثر سعادة، لأنه يداريه مداراة جميلة ويصبر على الشدائد صبراً حسناً، ومتى لم يفعل ذلك كدّر سعادته ونغّصها وجلب به أحزاناً وغموماً تعوقه عن أفعال كثيرة، والجميل إذا ظهر من السعداء في هذه الأحوال والأفعال كان أشد إشراقاً وحسناً وذلك إذا احتمل ما كبر وعظم من المصائب احتمالاً سهلاً بعد أن لا يكون ذلك لعدم حِسّه ولا لنقصان فهمه بالأمور، بل لشهامته وكبر نفسه».

قال:

«إذا كانت الأفعال هي ملاك السيرة كما قلنا فليس يكون أحد من السعداء شقياً، لأنه ليس يفعل في وقت من الأوقات أفعالاً مرذولة، فإذا كان هكذا فالسعيد أبداً يكون مغبوطاً، وإن حَلّت به المصائب التي حلت ببرنامس، ولا يكون أيضاً شقياً ولا سريع التنقل من ذلك، لأنه ليس ينتقل عن السعادة بسهولة ولا تنقله عنها الأوقات اليسيرة، بل لا تنقله عنها الآفات العظيمة الكثيرة، وليس إنما يكون سعيداً إذا نالته هذه الأمور زمناً يسيراً بل إذا ظفر بأمور جميلة في زمان طويل».

ثم قال بعد قليل:

«وأما حال الإنسان بعد موته، فالقول بأن الآفات التي تَعْرُضْ لأولاد الميت وأصدقائه بأجمعهم ليست تتعلق به أصلاً مضاداً لما يعتقده جميع الناس، وإذا كانت الأمور العارضة لهؤلاء كثيرة متيقنة، وكان بعضها يتعدّاهم إلى الميّت أكثر، وبعضها أقل صارت قسمتنا إيّاها إلى الأشياء الجزئية بِلا نِهاية، وأما إذا قيل قولاً كلياً وعلى طريق الرسم فخليق أن نكتفي بما نقوله فيها: وهو أنه كما أن الآفات التي تُعرَض للميت في حياته بعضها يثقل عليه احتماله ويثلم في سيرته، وبعضها يخف عليه احتماله، كذلك يكون حاله في ما يعرض لأولاده وأصدقائه، وكل واحد من العوارض التي تعرض للأحياء مخالف لما يعرض لهم إذا ماتوا أكثر من مخالفة كل ما يضرب به المثل، ويشبه أن كان يصل إليهم من هذه الأشياء شيء، خيراً كان أو شراً، أن يكون يسيراً نزراً بمقدار ما لا يجعل غير السعداء سعيداً، ولا ينتزع السعادة من السعداء».

١٢ ـ أقسامُ اللّذة

هذا حل أرسطو طاليس للشك الذي أورده[١]. ولما قلنا أن السعادة ألذ الأشياء وأفضلها وأجودها وأوضحها، وجب أن نبين وجه اللذة فيها بأتم بيان، كما قلنا في ما مضى أن اللّذة تنقسم قسمين: أحدهما «**اللذة انفعالية**»، والأخرى «**لذة فِعلية**» أي فاعلة، فأما «اللذة الانفعالية» فهي شبيهةٌ بلذة الإناث، و«اللذة الفاعلة» تشبه لذة الذكور، ولذلك صارت «اللذة الانفعالية» هي التي تشركنا فيها الحيوانات التي ليست بناطقة، وذلك أنها مُقترنة بالشهوات ومحبة الانتقام، وهي انفعالات النفسين البهيميتين. وأما اللذة الأخرى فهي الفاعلة وهي التي يختص بها الحيوان الناطق، ولأنها غير هيولانية ولا منفعلة انفعالاً لأنها صارت لذة تامة وتلك ناقصة وهذه ذاتية وتلك عرضية. وأعني بالذاتية والعرضية أن اللذات الحسية المقترنة بالشهوات تزول سريعاً وتنقضي وشيكاً، بل تنقلب لذاتها فتصير غير لذات، بل تصير آلاماً كثيرة أو مكروهة بشعة مستقبحة، وهذه أضداد اللذة ومقابلاتها. وأما اللذة الذاتية فإنها لا تصير في وقت آخر غير لذة، ولا تنتقل عن حالتها بل هي ثابتة أبداً، وإذا كانت كذلك فقد صح حكمنا ووضح أن السعيد تكون لذته ذاتية لا عرضية، وعقلية لا حسية، وفعلية لا انفعالية، وإلهية لا بهيمية.

ولذلك قالت الحكماء: إنّ اللذة إذا كانت صحيحة ساقت البدن من النقص إلى التمام، ومن السُقم إلى الصحة. وكذلك تسوق النفس من الجهل إلى العلم، ومن الرذيلة إلى الفضيلة، إلاّ أن ههنا سراً ينبغي أن يقف على المتعلم، وهو أن ميله إلى اللذة الحسية ميل قوي جداً، وشوقه إليها شوق مزعج، وليس تزيد العادة في قوة الطبع الذي لنا كثير زيادة لفرط ما جبلنا عليه في المبدأ من القوة والشوق. ولذلك متى كانت هذه اللذة حسية قبيحة جداً ثم مال الطبع إليها بإفراط وانفعل عنها بقوة، استحسن الإنسان فيها كل قبيح وهون على نفسه منه كل صعب، ولم ير موضع الغلط ولا مكان القبيح حتى تبصره الحكمة.

وأما «اللذة العقلية» الجميلة فأمرها بالضد، وذلك أن الطبع يكرهها، فإن انصرفَ الإنسان اليها بمعرفته وتمييزه احتاج فيها إلى صبر ورياضة، حتى إذا تبصّر فيها وتدرّب بها انكشف له

---

(١) لأرسطو "Aristotle" منهجٌ معروف في تناول مواضيعِه. ويقوم على أربع مراحل:

I ـ تحديد موضوع البحث تحديداً واضحاً.

II ـ دراسة كلّ الآراء التي قيلت في الموضوع ومناقشتها.

III ـ تعيين الصّعوبات في الموضوع.

IV ـ استخلاص النتائج مِمّا سبق، والاستناد إليها في وضع الحُلول.

حسنها وبهاؤها، وصار بالضد مما كان في الحس. ومن هنا تبين أن الإنسان في ابتداء كونه محتاج إلى سياسة الوالدين، ثم إلى الشريعة الإلهية والدين القيم حتى تهديه وتقومه إلى الحِكَمْ البالغة، ليتولّى تدبيره إلى آخر عمره.

وقد تبين مع ذلك تعلّق السعادة «بالجُود»، وذلك أنا قد بينا أنها لذّة فاعلة، «ولذة الفاعل» أبداً تكون العطاء، و«لذة المنفعل» أبداً تكون في الأخذ، وليس تظهر لذة السعيد إلا بابراز فضائله وإظهار حكمته ووضعها كفاءته في مواضعها. وكذلك البناء الحاذق، والصانع اللطيف، والموسيقاني المحسن، وبالجملة كل صانع حاذق فاضل في صناعته ينسرّ بإظهار فضائله وإذاعتها بين أهلها ومستحقيها، وهذا هو معنى «الجُود»، الا أنَّ الجود بأعلى الأشياء وأكرمها أفضل وأشرف من الجود بأدونها وأخسها[1]. وقد عرض لهذا الجود الآخر مع شرفه وعلوّ مرتبته ضد ما عرض لذلك الجود الآخر مع نزارته وقلته، وذلك أن صاحب الأموال والمقتنيات الخارجة كلّها ينتقص ماله بالإنفاق، وينثلم بالبذل وتفنى ذخائره.

وأما صاحب السعادة التامة فإن أمواله لا تنقص بالإنفاق، بل تزيد ولا تفنى ذخائره بالتبذير بل تنمو، وتلك معرضة للآفات الكثيرة من الأعداء واللصوص وسائر المتسلطين، وهذه محروسة من كل آفة لا سبيل للأشرار والأعداء إليها بوجه ولا سبب[2].

خاتمة المقالة الثالثة

فقد ظهرت لذة السعيد كيف تكون ومن أين تبتدىء والى أين تنتهي، وكيف يكون السرور

---

(١) يقول الشاعر الكبير أبي الطّيب المتنبّي (٣٥٤هـ):

جُـودُ الـرِّجـالِ مِـنَ الأيـدي وَجُـودُهُـمُ ... مـن الـلِّـسـانِ، فـلا كـانـوا ولا الـجُـودُ

وفي مكانٍ آخر يقول:

عَـلـى قَـدْرِ أهـلِ الـعَـزْمِ تـأتي الـعـزائـمُ ... وتـأتـي عـلـى قَـدْرِ الـكِـرامِ الـمـكـارِمُ

وتـعْـظُـمُ فـي عـيـنِ الـصَّـغـيـرِ صِـغـارُهـا ... وَتَـصْـغُـرُ فـي عَـيـنِ الـعظـيـمِ الـعَـظـائـمُ

وكما جاء في المثل الشهير:

الـجُـودُ بـالـمـالِ جُـودٌ فـيـه مَـكْـرَمَـةٌ ... والـجُـودُ بـالـنـفـسِ أقـصـى غـايـة الـجـود

(ديوان أبي الطيّب المتنبّي بشرح أبي البقاء العكبري، ضبط نصه: كمال طالب، ج٢، ص٤٠ وج٣، ص٣٩٩ ـ ٤٠٠، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٧م).

(٢) عن الإمام علي عليه السلام في نهج البلاغة، في القسم الثالث (قصار الحكم)، رقم ١٤٧ أثناء نصيحته لكميل بن زياد النخعي قال: «... يا كُميل: العلمُ خيرٌ من المالِ، العلمُ يَحْرُسك وأنت تَحْرُسُ المالَ، والمالُ تنقصُهُ النّفقَةُ والعِلمُ يُزكوا على الإنفاق. وصنيعُ المالِ يزولُ بزوالِهِ...».

(راجع: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ج١٨، ص٣٤٦، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاهُ، القاهرة، ١٩٦٧م).

الحقيقي واللذة الذاتية، وتبيّن أيضاً أنها أبديّة وتامّة وإلهيّة، وأن ضدها هو الشقاء لذاته بالضد، وعلى العكس أعني أن لذاته كلّها عرضية ومنتقلة عن طبائعها إلى أضدادها حتى تصير مؤلمة أو مكروهة، وأنها غير إلهية بل شيطانية وغير ممدوحة بل هي مذمومة، وذلك بأن ينظر في السعادة هل هي ممدوحة.

فإن أرِسطوطاليس يقول:

«إن الأشياء التي هي في غاية الفضل لا يوجد لها مدح، لأنها أفضل وأمدح وأجل من أن تمدح».

قال:

«وذلك أنا قد ننسب المتأهلين[1] والخيار من الناس إلى السعادة، وليس يوجد أحد من الناس يمدح السعادة نفسها كما يمدح العدل، لكنه يجلها ويكرمها إلى أنها أمر إلهيّ بالأشياء التي هي أفضل من المدح، وهو الله تعالى، والى الخير فإن المدح هو الفضيلة والعمل بها ثم انتهى كلامه هذا إلى أن قال: فالله تعالى أكرم وأشرف من أن يمدح، بل إنما يُمَجّد[2]، ونحن نمجد الله تعالى ونقدسه تمجيداً كثيراً وأما السعادة فلأنها أمر إلهي وإنما تفعل الأشياء كلّها لأجلها، فهي كذلك أيضاً ممجدة فعلى هذا الأمر ينبغي أن لا تمدح السعادة لأنها أجل من كل مدح، بل نمجدها في نفسها وتمدح الأمور كلّها بها وبقدر قسطها منها».

تمت المقالة الثالثة من كتاب تهذيب الأخلاق وهو طهارة النفس[3]

---

(1) Gnostiques.

(٢) يكون المدح، للحيّ وغير الحيّ، والله حيٌّ لا يموت.
والمدح، قد يكون قبل الإحسان، وقد يكون بعده، والله كُلُه إحسان، والمدح يكون بالفعل والصفة وذلك مثل أن يمدح الرجل بإحسانه إلى نفسه وإلى غيره وأن يمدحه بحسن وجهه وطول قامته ويمدحه بصفات التعظيم من نحو قادر وعالم وحيكم.
إنَّ المدحَ عبارة عن القول الدال على أنه مختصٌ بنوع من أنواع الفضائل باختياره وبغير اختياره. وأصل التمجيد من الأرض المرتفعة، حيث تدل على العظمة والثناء، والمجيد: هو الرفيع في علوِّ شأنه.
(انظر: معجم الفروق اللغوية (الحاوي للكتاب أبي هلال العسكري وجزءاً من كتاب السيد نور الدين الجزائري)، ص٢٠٣، طباعة وتحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٢١هـ).

(٣) في نسخة أخرى: «تمت المقالة الثالثة من كتاب تهذيب الأخلاق».

المقالة الرابعة

«العدالة»

- الفضائل الزائفة والفضائل الحقيقية
- الشجاعة
- السخاء
- العدالة
- مواضع العدالة
- النواميس الثلاثة
- أسباب المضرّات
- لا يجهل نعم الله إلاّ النّعم!
- رأي أرسطو والفلاسفة في نعم الله
- منازل المتعبدين
- اللعائن
- إشراق النفس
- هل العَدالة والجَور اختياريان؟
- الزيادة في الفضيلة
- مجاذبة الشهوات وتزكية النفس
- فلسفة المحبة

الفضائل الزائفة والفضائل الحقيقية

مقدمة

قد قلنا في ما سلف، إن السعادة تظهر في الأفعال من العدالة والشجاعة والعفة، وسائر ما تحت هذه الأنواع التي أحصيناها وحدّدناها، وهذه الأفعال قد تظهر ممن ليس بسعيد ولا فاضل، وذلك أنه قد يعمل بعض الناس عمل العدول وليس بعادل، ويعمل عمل الشجعان وليس بشجاع، ويعمل عمل الأعفّاء وليس بعفيف، مثال ذلك أن من ترك الشهوات من المآكل والمشارب، وسائر اللذات التي ينهمك فيها غيره، إما لأنه ينتظر منها أكثر مما يحضره، وإما لأنّه لا يَعْرِفها ولم يباشرها كالأعراب الذين يبعدون عن البلاد[1]، وكالرعاة في البوادي وقُلَلِ الجبال، وإما لأنه ممتلىء مما يجده ويحضره، وإما لجمود شهوته ونقصان تركيبه، وإما لأنه استشعر خوفاً من تناولها ومكروهاً يلحقه بسببها، وإما لأنه ممنوع منها، فإن هؤلاء كلهم يعملون عمل الأعفّاء وليسوا بأعفاء على الحقيقة، وإنما يسمى عفيفاً على الحقيقة من وفّى العفة حدها المذكور في ما تقدم، واختارها لنفسها لا لغرض آخر غيرها، وآثرها لأنها فضيلة ثم تناول كل واحدة من شهواته بمقدار الحاجة، ومن الوجه الذي ينبغي وفي الوقت الذي ينبغي، وعلى الحال الذي ينبغي.

١ ـ الشجاعة

وكذلك حال الذي يعمل أعمال الشجعان وليس بشجاع، وذلك أن من باشر الحروب وأقدم على ركوب الأهوال لبعض ما يوصل إليه المال أو لبعض الرغبات التي لا تحد كثرة، فإن مثل هذا يعمل عمل الشجعان ولكن يعمله بطبيعة الشر لا بطبيعة الفضيلة التي تدعى

---

(١) يقصد ساكني البادية والمناطق النائية.

الشجاعة، وكل من كان أكثر إقداماً وأصبر على الأهوال لهذه الاحوال يجب أن يكون أكثر شرهاً ونهماً لا أكثر شجاعة، وذلك أنه يخاطر بنفسه الشريفة ويصبر على المكاره العظيمة طمعاً في المال وما يوصل اليه بالمال.

وقد رأينا أهل الشقاوة يعملون عمل الأعفّاء وعمل الشجعان، وهم أبعد الناس عن كل فضيلة، وذلك أنهم يصبرون عن الشهوات كلها ويصبرون على عقوبات السلطان وضرب السياط، وتقطيع الأعضاء والجراحات التي لا يؤمن منها، وينتهون فيه إلى أقصى الصبر على الصلب، وسَمَل العيون[1] وقطع الأيدي والأرجل وضروب التمثيل، طلباً لاسم وذكر بين قوم في مثل حالهم مِن سوءِ الاختيار ونقصان الفضائل.

وقد يعمل أيضاً عمل الشجعان من يخاف لائمة عشيرته أو عقوبة سلطان أو خوف سقوط جاهه أو ما أشبه ذلك. وقد يعمل عمل الشجعان من اتفق له مراراً كثيرة أن يغلب أقرانه، فهو يقدم ثقة منه بالعادة الجارية وجهلاً بمواقع الاتّفاقات، وقد يعمل عمل الشجعان العشاق، وذلك أنهم يركبون الأهوال في طلب المعشوق، ولرغبتهم في الفجور أو لحرصهم على متعة العين منهم، لا لطلب الفضيلة ولا لاختيار الموت الجميل على الحياة الرديئة، كما يفعل الشجاع بالحقيقة.

فأما شجاعة الأسد والفيل وأشباههما من الحيوان فانها تشبه الشجاعة وليست بشجاعة حقيقية، وذلك أنّها قد وثقت بقوتها وانها تفوق غيرها فهي تقدم لا بطبيعة الشجاعة، بل لتمام القدرة وثقة النفس والغلبة، وما كان منها سَبُعاً فهو مع هذه الحال مُزاحُ العِلّة في السلاح الذي عدمه[2]، فهو كصاحب السلاح منا إذا أقدم على الأعزل[3]، وليست هذه شجاعة مع عدم الاختيار الذي يستعمله الشجاع، وذلك أن الشجاع خوفه من الأمر[4] أشد من خوفه من الموت، ولذلك يختار الموت الجميل على الحياة القبيحة، على أن لذة الشجاع ليست تكون

(١) سَمَلَ، سَمْلاً عينه، فقأها. اسْتَمَلَ عينَهُ: فقأها. السَمّال: الذي يفقأُ العيون. سمل العين: فقأها بمسمار، أو حديدة.
(انظر: المنجد في اللغة، لويس معلوف، ص٣٥١ ـ ٣٥٢، دار المشرق، بيروت).

(٢) في نسخة أخرى: في السلاح التي عَدِمَهُ غَيْرُهُ...
(تهذيب الأخلاق لمسكويه، تحقيق: قسطنطين زُريق، ص١٠٧).

(٣) الأعزل (جمع: عُزْل وعُزَّل واعزال وعُزْلان، مصدر عَزْلاء)، مَنْ لاسلاح معه.
(انظر: المنجد في اللغة، لويس معلوف، ص٥٠٤، دار المشرق، بيروت ـ الطبعة السابعة والثلاثون ـ).

(٤) في نسخة أخرى: «خوفه من الأسر».

في مبادىء أموره فإن الأمور تكون مؤذيه له، لكنها تكون في عواقب الأمور وتكون أيضاً باقية مدة عمره وبعد عمره، لا سيما إذا حامى عن دينه وعن اعتقاداته الصحيحة في وحدانية الله عز وجل، والشريعة التي هي سياسة الله وسنته العادلة التي بها مصالح العباد في الدنيا والآخرة.

فإن مثل هذا إذا فكر في قصر مدة عمره، وعلم أنه لا محال سيموت بعد أيام ثم كان محباً للجميل ثابتاً على الرأي الصحيح، فهو لا محال يحامي عن دينه ويمنع العدو من استباحة حريمه، والتغلب على مدينته، ويأنف من الفرار، ويعلم أن الجبان إذا اختار الفرار فإنما يستبقي شيئاً هو لا محال فانٍ زائلٍ، وإن تأخر أياماً معدودة، ثم هو في هذه الحياة اليسيرة ممقوت مُكَدَر الحياة بالذل وضروب الصغار، وهذه حال الشجاع مع قوى نفسه، أعني بمقاومة شهواته واستسلامه للشجاعة؛ فإن حال تلك الحالة الأولى بعينها[1].

ومن سمع كلام الإمام صلوات الله عليه الذي صدوره عن حقيقة الشجاعة إذ قال لأصحابه: **«أيها النَاسُ إن لَمْ تُقتَلُوا تَموتُوا والذي نَفس إبن أبي طالب بيدِهِ لألفُ ضَرْبَة بالسيفِ على الرأسِ أهونُ مِن مِيتَةَ على الفِراشِ»**![2] تبين له إن جميع ما أحصيناه للإنسان ليس بمعدود فيها. وان كان يشبهها بالصورة، وذلك أنه ليس كل ما من يقدم على الأهوال فهو شجاع، ولا كل من لا يخاف من الفضائح شجاع، وذلك أن من لا يفزع من ذهاب شرفه أو فضيحة حَرَمه، أو عند حدوث الرجفات والزلازل والصواعق أو الزمانة في الأمراض، أو عدم الإخوان والاصدقاء أو عند اضطراب البحر وهول الأمواج وهواء هائج، فهو بأنْ يُوصَف بالجنون مرة وبالقحة مرة أولى منه، بأن يوصف بالشجاعة.

وكذلك مَن خاطر بنفسه في وقت الأمن والطَمْأنينَة بأن يثب[3] من سطح عال أو يصعد مرتقى صعباً، أو يحمل نفسه على خوض ماء غزير وهو لا يحسن السباحة، أو يساور جملاً

---

(١) عبارة مسكويه هنا شبيهة بعبارة أرسطو في كتابه: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، حيث ذكرها أرسطو في موضعين من كتابه، هما: باب العفة والشجاعة.

(٢) انظر: نهج البلاغة (وهو عبارة عن: خطب ورسائل وكلمات قصار للإمام علي بن أبي طالب)، جمع: الشريف الرضي، ج٢، ص٤، تحقيق: محمّد محيي الدين عبدالحميد، شرح: محمّد عبده، القاهرة.

(٣) ثَبَّ يَثُبُّ و يَثِبُّ: ثَبّاً وثَباباً.
I ـ جلس جلوساً متمكّناً وثابتاً.
II ـ الأمر: تمَّ. ج ـ يثب: يقفز.
(انظر: المنجد في اللغة، لويس معلوف، ص٦٨، دار المشرق، بيروت، ـ الطبعة السابعة والثلاثون ـ).

هايجاً أو ثوراً صعباً أو فرساً لم يرض من غير ضرورة تدعوه إلى ذلك، بل مُراءاة بالشجاعة وإظهار مرتبة الشجعان، فهو بأن يسمى مطرمذاً ماتقاً[1] أولى منه بأن يسمّى شجاعاً، وأما من خنق[2] نفسه خوفاً من الفقر أو الذُلّ، أو أهْلَكها بالسم، وما أشبهه من باب الضَيم فهو بأن يوصف بالجبن أولى منه بأن يوصف بالشجاعة، وذلك أن الإقدام وقع منه بطبيعة الجبن لا بطبيعة الشجاعة، فأن الشجاع يصبر على ما يرد عليه من الشدائد صبراً جميلاً، ويعمل أعمالاً تليق بتلك الحال كما شرحناه في ما تقدم، ولذلك يجب أن يعظم الشجاع ويشح بنفسه[3]، حقيق على السلطان خاصة والقيم بأمر الدين والملك أن ينافس فيه، ويجل قَدْرَهُ ويعلي خطره ويميزه من سائر من يتشبه به ممن ذكرناه؛ فقد تبين من جميع ما قلناه أن الشجاع هو الذي يستهين بالشدائد في الأمور الجميلة، ويصبر على الأمور الهائلة ويستخف بما يستعظمه عوام الناس حتى بالموت لاختيار الامر الأفضل، ولا يحزن على ما لا يدرك فيه ولا يضطرب عند ما يفدحه من المصائب[4]، ويكون غضب إذا غضب بمقدار ما يجب وعلى ما يجب، وفي الوقت الذي يجب. وكذلك يكون انتقامه على هذه الشرائط. فإن الحكماء قالوا: أن من لا ينتقم يلحق قلبه ذبول[5]، فإذا انتقم عاد إلى حالته من النشاط، وهذا الانتقام إذا كان بحسب الشجاعة كان محموداً، وإذا لم يكن كذلك كان مذموماً.

فقد نقل إلينا في الأخبار المأثورة عمن أقدم على سلطان قوي، ورام أن ينتقم منه فأهلك نفسه من غير أن يضر سلطانه روايات كثيرة، وكذلك حال من أقدم على قرن قوي أو خصم ألد لا يستطيع مقاومته، فإن الانتقام منه يعود وبالاً عليه، وزيادة في الذل والمعجزة. فإذن ليست تتم شرائط الشجاعة والعفة إلا للحكيم الذي يستعملُ كلَّ شيء في موضعِهِ الخاص به، وبقدر إقساط العقل له، **فكل شجاع عفيف حكيم، وكل حكيم شجاع عفيف.**

---

(١) الإنسان المُطَرْمَذ، أي: الصَّلِف، والذي يتفاخر ويتباها بما ليس فيه.
ماتقاً: إمّا يقصد منها: شدة الغضب، وإمّا، شدة البكاء، أي: الذي يبكي سريعاً.

(٢) في نسخة أخرى «حَنَقَ» أي: حَقَد حِقداً لا يزول. والمعنى: أنه حقد على نفسه مخافة الذل والفقر، فلجأ إلى الانتحار، وهو منتهى الحقد على النفس.

(٣) في نسخة أخرى «يَشُحّ على نَفْسِهِ».

(٤) المصائب الفادحة، أي: الثقيلة والصعبة، الشديدة. هنا يقصد: ما يثقله من المصائب.

(٥) ذَبَلَ وذَبُل، ذُبُولا وذَبْلا، للنبات: قَلَّ ماؤه، وذَهبَ نضارتهُ. أي: يخرج عن كونه قلباً سليماً، بل يصبح سقيماً.

وهذه الحال بعينها تظهر في من عَمِل عَمَل الأسخياء وليس بسخي، وذلك أن من بذل أمواله في شهواته طلباً للسمعة والرياء، أو تقربا إلى السلطان أو لدفع مضرة عن نفسه وحرمه وأولاده، أو بذلها لمن لا يستحق من أهل الشر أو الملهين أو المساخر، أو بذلها لطمع في أكثر منها على سبيل التجارة والمرابحة، فكل هؤلاء يعمل عمل الأسخياء وليس بسخي.

أما بعضهم فيبذل ماله بطبيعة الشره، وأما بعضهم فبطبيعة الطرمذة[١] والرياء، وبعضهم على طريق الازدياد من المال والربح فيه. وأما بعضهم فعلى سبيل التبذير وقلة المعرفة بقدر المال، وهذا أكثر ما يعرض للوارث ولمن لا يتعب في اكتساب فلا يعرف صعوبة الأمر فيه؛ وذلك أن المال صعب الاكتساب سهل الإنفاق والتفرقة[٢] قد شبهه الحكماء بمن يرفع حملاً ثقيلاً إلى قمة جبل ثم يرسله، فإن الأمر في ترقيته وإصعاده صعب، ولكن إرساله من هناك أمر سهل. والحاجة إلى المال ضرورية في العيش، وهو نافع في إظهار الحكمة والفضيلة، ومن اكتسبه من وجهه صعب عليه؛ وذلك أن المكاسب الجميلة قليلة، ووجوهها يسيرة عند الرجل العادل الحر. وأما غير العادل الحر فليس يبالي كيف اكتسبه ومن أين وصل إليه، ولأجل ذلك يوجد كثير من الأحرار والفضلاء ناقص الحظ منه، ويوجدون أيضاً ذامين للبحث شاكين منه.

وأما أضدادهم فلأجل أنهم يكتسبون المال من وجوه الخيانات، ولا يبالون كيف وصل إليهم، فإنهم يوجدون أبداً وافري الحظ منه، واسعي النفقات شاكرين لبخوتهم، والعامة يغبطونهم ويحسدونهم، إلا أن العاقل إذا رأى نفسه وهو بريء من المذمات نقي العرض من السوءات لم يتدنس بالقبيح من المكاسب، ولم يتطرق إليه بخيانة ولا سرقة ولا ظلم لمن هو دونه أو مثله، وتجنب فيه وجوه العار والفضائح كالقيادة والخداع وترويج السلع القبيحة على الملوك، واستنزالهم عن أموالهم بالخدع والمكر، ومساعدتهم على الفواحش وتحسين

---

(١) صلف، وكان مفاخراً ومباهياً بما ليس فيه.
(انظر: المنجد في اللغة، لويس معلوف، ص٤٦٥، دار المشرق، بيروت).

(٢) يقول الراغب في محاضراته: «الحلالُ يَقْطُرُ والحرامُ يَسيلُ».
(محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، الراغب الأصفهاني، ج١، ص١١٩، دار مكتبة الحياة، بيروت).

القبائح في ما يوافق هواهم، وما يجري مجرى ذلك من السعاية والنميمة والغيبة، وضروب الفساد التي يرتكبها طلاب المال من غير وجهه بضروب المغابنات[1] ووجوه الظلم يسر بنفسه ويعتاض من المال والراحة والمحمدة، فلا يلوم البخت ولا يبغض الدول، ولا يحسد أصحاب الأموال المكتسبة من غير وجوهها الجميلة، فهذه أحوال المكتسبين للأموال ومنفقيها.

٣ ـ العدالة

وكذلك حال من عمل[2] عمل العدول وليس بعدل. وذلك أنه إذا عدل في بعض الأمور مراءاة ليصل به إلى كرامة أو مال أو غير ذلك من الشهوات، أو لغرض آخر مما عددناه في ما تقدم فليس هو عادلاً، وإنما يعمل عمل العدول للغرض الذي يقصده، وينبغي أن ينسب فعله إلى غرضه، فانه بحسب هذا يفعل ذلك كما قلنا وشرحنا. فأما العادل بالحقيقة فهو الذي يعدل قواه وأفعاله وأحواله كلّها، حتى لا يزيد بعضها على بعض ثم يروم ذلك في ما هو خارج منه من المعاملات والكرامات، ويقصد في جميع ذلك فضيلة العدالة نفسها لا غرضاً آخر سِواها، وإنما يتمُّ له ذلك إذا كانت له هيئةٌ نفسانيةٌ أدبية تصدر عنها أفعاله كلها بحسبها. ولما كانت العدالة توسطاً[3] بين أطراف، وهيئة يقتدر بها على رد الزائد والناقص إليه، صارت أتمّ الفضائل وأشبهها بالوحدة. وأعني بذلك أن الوحدة هي التي لها الشرف الأعلى والرتبة القصوى، وكل كثرة لا يضبطها معنى يوحدها فلا قوام لها ولا ثبات. والزيادة والنقصان والكثرة والقلة هي التي تفسد الأشياء إذا لم يكن بينها مناسبة تحفظ عليها الاعتدال بوجه ما، فالاعتدال هو الذي يرد إليها ظل الوحدة ومعناها، وهو الذي يَلْبِسها شرف الوحدة ويزيل عنها رذيلة الكثرة والتفاوت والاضطراب الذي لا يحد، ولا يضبط بالمساواة التي هي خليفة الوحدة في جميع الكثرات.

واشتقاق هذا الاسم[4] يدلك على معناه. وذلك أن العِدل في الأحمال والاعتدال في

---

(١) من الغُبْن، أي: الخديعة في البيع والشراء.

(٢) ورد في بعض النسخ: «يعمل».

(٣) ورد في بعض النسخ: «وسطاً».

(٤) عن اشتقاق لفظة العدالة وتعليلها اللغوي باليونانية "Greek"انظر: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، أرسطوطاليس، الكتاب الخامس (نظرية العدل)، الباب العاشر. هناك شرح مبسوط لأرسطو عن اشتقاق هذه اللفظة ودلالتها المعرفية.

الأثقال، والعدل في الأفعال مشتقة من معنى المساواة، والمساواة هي أشرف النسب المذكورة في صناعة الموسيقى وغيرها. ولذلك لا تنقسم ولا يوجد لها أنواع وإنما هي وحدة في معناها أو ظل للوحدة، فإذا لم نجد المساواة التي هي المثل بالحقيقة في الكثرة عدلنا إلى النسب المذكورة التي تنحل إليها وتعود إلى حقيقتها. وذلك أنّا حينئذ نضطر إلى أن نقول نسبة هذا إلى هذا كنسبة هذا إلى هذا؛ ولذلك لا توجد النسبة إلا بين أربعة أو ثلاثة يتكرر فيها الوسط فتصير أيضاً أربعة، والنسبة الأولى تسمى منفصلة والثانية تسمى متصلة، ومثال الأولى أ، ب، ج، د، فنقول: نسبة (أ) إلى (ب) كنسبة (ج) إلى (د). ومثال الثانية أن نأخذ الباء مشتركاً فنقول: نسبة (أ) إلى (ب) كنسبة (ب) إلى (ج): وهذه النسبة توجد في ثلاثة أشياء وهي: النسبة العددية، والنسبة المساحية، والنسبة التأليفية[1]. وجميع ذلك مبين مشروح في المختصر الذي عملناه في صناعة الإرتماطيقي[2].

---

(١) يرى أرِسطو "Aristotle" أنّ ظاهرة الحركة في الطبيعة تفتقر إلى علّة فائقة للطبيعة. فما من حركة دون محرّك، والواقع أنّ كل متحرّك لابدّ له من محرّك، فالمتحرّك إمّا متحرّك بنفسه (كما يبدو لنا) وإمّا متحرّك بغيره. ولكن هذا المتحرّك بنفسه إنّما تُحرّكة بفعل عدّة قوى يحرّك بعضها بعضاً.

فالإنسان مثلاً لا يتحرّك بنفسه، وإنّما بفعل قوى متعدّدة، وكذلك الشمس إنّما يتم تحرّكها بفعل قوى أخرى. وإنْ بدا لنا أنّها متحرّكة مِن ذاتها. أمّا المتحرّك بغيره فلا يحتاج إلى كبير تأمّل، فالعصا تحرّكها اليد، والكرة تحرّكها القدم، وهكذا... ولكن سلسلة المحرّكات والمتحرّكات لا يمكن أن تستمر إلى غير نهاية. وهكذا نصل إلى محرّك أوّل، هو عِلّة الحركة في العالم.

ثمّ إنّ هذا المحرّك، فِعلٌ محض، ولا يمكن أن يكون محرِّكاً بالقوة، وإلاّ لكان لا بُدّ له من محرّك.

فهل لحركة العالم من غاية؟ قد تكون الغاية واضحة في الحركات الجزئية، كتحوّل الخشب إلى رَماد، فالغاية من الحركة هنا، أن يغدو الموجود بالقوّة (الخشب)، موجوداً بالفعل (الرّماد) أمّا الغاية مِن حركة العالم فمعقّدة أكثر.

وكان أرِسطو يعتقد أن المحرّك الأول عاقل لا يعقل إلاّ ذاته، فكل معقول آخر ناقص. وبالتالي فهو لا يعلم العالم ولا يُعنى به، ولا يحرّك العالم إلاّ كغاية. فحركة العالم صبوة إلى التشبُّه بالمحرّك الأول، فهو غاية هذه الحركة، وإذن علّتها. وليس للمحرّك الأول عند أرِسطو أي نشاط طبيعي، ونشاطه كلّه ينحصر في كونه مفكراً. فهو في جوهره حياة وروح، وعندما لا يخضع الفكر للحواس والخيال يكون موضوعه أشرف الموضوعات وأسماها. فيُصبح المحرّك الأول «الله» موضوع فكره، وهكذا يصل أرِسطو على اعتبار الله عقلٌ لا يعقل إلاّ ذاته دون أن يشعر أنّ هذا أمرٌ مستحيل عقيم. وما يراه فلاسفة العرب من أنّ الله يعرف ذاته بطريق مباشر، ويعرف العالم من وراء معرفته لذاته، فكرة لم تخطر ببال أرِسطو.

(الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، كميل الحاج، ص٢١ـ٢٢، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ٢٠٠٠م).

(٢) كتابٌ مفقود للمؤلف، اسمه: المختصر في صناعة العدد، كتابٌ في الرياضيات والهندسة، ولكن المصادر الإسلامية (القديمة) لم تذكر مختصراً لمسكويه تحت اسم (الإرتماطيقي) أو (الإرثماطيقي).

الإرثماطيقي أو الإرتماطيقي :"Arithmetic" وهو علم يبحث فيه عن خواص العدد من حيث التأليف وما يطابقها =

وأما سائر النِسَب فراجعة إليها، ولذلك عظّمها الأوائل واستخرجوا بها العلوم الجمة الشريفة. ولما كانت المساواة عزيزة لأنها نظيرة الوحدة عدلنا إلى حفظ هذه النسب الأخر في الأمور الكثيرة التي تلابسها، لأنها عائدة إليها وغير خارجة عنها فنقول:

٤ ـ مواضع العدالة

إنّ العدالة[1] موجودة في ثلاثة مواضع:

أحدها: قسمة الأموال والكرامات.

والثاني: قسمة المعاملات الإرادية كالبيع والشراء والمعاوضات.

والثالث: قسمة الأشياء التي وقع فيها ظلم وتعد. فأما العدالة في الأمور التي تكون في القسم الأول، فتكون بالنسبة المنفصلة التي بين الأربعة، أعني أن تكون نسبة الأول إلى الثاني كنسبة الثالث إلى الرابع؛ مثال ذلك أن يقال: نسبة هذا الإنسان إلى هذه الكرامة أو إلى هذا المال كنسبة كل من كان في مثل مرتبته إلى مثل قسطه، فإذاً يجب أن يوفر عليه ويسلم إليه.

= من معاني الموجودات التي ذكرها فيثاغورس وغيره إما على التوالي أو بالتضعيف، مثل أن الأعداء إذا توالت متفاضلة بعدد واحد فإن جميع الطرفين منها مساوٍ لجميع كل عددين بعدهما من الطرفين بعد واحد ومثل ضعف الواسطتان كانت عدة تلك الأعداد فرداً مثل الأفراد على تواليها والأزواج على تواليها. ومثل الأعداد إذا توالت على نسبة واحدة بكون أولها نصف ثانيها وثانيها نصف ثالثها... أو يكون أولها ثلث ثانيها وثانيها ثلث ثالثها... فإن ضرب الطرفين أحدهما في الأخر كضرب كل عددين بعدهما من الطرفين بعد واحد أحدهما في الآخر، ومثل مربع الواسطتان كانت العدة فرداً وذلك مثل أعداد زوج المتوالية من اثنين فأربعة فثمانية فستة عشر...

وهذا الفن أول أجزاء التعاليم وأثبتها ويدخل في براهين الحساب، وللحكماء المتقدمين والمتأخرين فيه تأليف، وأكثرهم يدرجونه في التعاليم ولا يفردونه بتأليف مستقل كما فعل ابن سينا في كتابه الشفاء والنجاة وغيره من المتقدمين.

وأمّا المتأخرون فهو عندهم مهجور إذ هو غير متداول منفعة في البراهين لا في الحساب ولا في غيره فهجروه بعد أن استخلصوا زبدته في البراهين الحسابية كما فعله الفيلسوف المغربي ابن البناء في كتابه رفع الحجاب.

وفي كتاب: مدينة العلوم، علم الإرتماطيقي ويسمى علم العدد، علمٌ يتعرف منه أنواع العدد وأحوالها وكيفية تولد بعضها من بعض. وموضوعه الأعداد من جهة خواصها ولوازمها.

(انظر: أبجد العلوم، صديق بن حسن القنوجي، تحقيق: عبدالجبار زكار، ج٢، ص٤٩، ٥١، ٢٥٩، ٤١٥، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧٨م، وكذلك انظر: مفاتيح العلوم، أبي عبدالله محمّد بن أحمد بن يوسف الكاتب الخوارزمي، ص١٧٠ ـ ١٧١، تقديم: الدكتور جودت فخر الدين، دار المناهل، بيروت، ١٩٩١م).

(١) يقول أرِسطوطاليس: «العدالة في بعض الأحوال فوق العدل نفسه، على ما يحدّده به القانون».
(علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، أرسطوطاليس، ج٢، ص١٠٦، ترجمه من اليونانية إلى الفرنسيّة: بارتلمي سانتهلير، ثم ترجمه إلى العربية: أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٢٤م).

وأما في الأمور التي تكون في القسم الثاني أعني المعاملات والمعاوضات، فيكون بالنسبة المنفصلة مرة وبالنسبة المتصلة أخرى؛ مثال ذلك أن نقول: نسبة هذا البزّاز[1] إلى هذا الإسكافي[2] كنسبة هذا الثوب إلى هذا الخف[3]. ثم ليس يمنع مانع أن نقول: نسبة البزاز إلى الإسكاف كنسبة الإسكاف إلى النجار. أو نقول: نسبة الثوب إلى الخف كنسبة الخف إلى الكرسي. ويتبين لك من هذين المثالين أن النسبة الأولى تكون بالعمق فقط، والنسبة الثانية تكون بالعرض والعمق جميعاً، أعني أن الأولى تقع بين الكليين والجزئيين وقد تقع بين الكليين والجزئيين أيضاً.

وأما العدالة التي تقع في المظالم والأمور القسمية فهي بالنسبة المساحية أشبه، وذلك أن الإنسان متى كان على نسبة من إنسان آخر، فأبطل هذه النسبة بحيف أو ضرر يلحقه به، فإن العدالة توجب أن يلحق به ضرر مثله ليعود التناسب إلى ما كان عليه؛ فالعادل من شأنه أن يساوي بين الأشياء الغير المتساوية[4]. مثال ذلك: أن الخط إذا قسم بقسمين غير متساويين، نقص من الزائد وزاد على الناقص حتى يحصل له التساوي، ويذهب عنه معنى القلة والكثرة، ومعنى الزيادة والنقصان. وكذلك الخفة والثقل وجميع ما أشبه ذلك، والكثرة، ومعنى الزيادة والنقصان. وكذلك الخفة والثقل وجميع ما أشبه ذلك، ولكن ينبغي أن يكون عالما الوسط حتى يمكنه أن يرد الطرفين إليه؛ مثال ذلك: **الربح والخسران** فإنهما في باب المعاملات طرفان أحدهما زيادة والآخر نقصان، فإذا أخذ أقل مما يجب صار إلى جانب النقصان، وإن أخذ أكثر مما يجب كان خارجاً إلى جانب الزيادة، والشريعة هي التي ترسم في كل واحد من هذه الأشياء التوسط والاعتدال، لأن الناس هم مَدَنيّون بالطبع ولا يتم لهم عيش إلا بالتعاون، فبعضهم يجب أن يخدم بعضاً ويأخذ بعضهم من بعض ويعطي بعضهم بعضاً، فهم يطلبون المكافأة المناسبة، فإذا أخذ الإسكاف من النجار عمله وأعطاه عمله فهي المعاوضة إذا كان العَمَلان متساويين، ولكن ليس يمنع مانع أن يكون عمل الواحد خيراً من عمل الآخر، فيكون

---

(١) البز: الثياب والسلاح، والبزار: صانعهما.

(٢) الإسكاف: الخراز، وصانع الأحذية ومصلّحها.

(٣) الخف: ما يلبس بالرجل.

(٤) الغير المتساوية، والصواب أن يقول: غير المتساوية، لأنّ «غير» لا تدخل عليها أداة التعريف، لشدّة ابهامها.

الدينار هو المقوم والمسوي بينهما، **فالدينار هو عدل ومتوسط إلا أنه ساكت** . والإنسان الناطق هو الذي يستعمله ويقوّم به جميع الأمور التي تكون بالمعاملات، حتى تجري على استقامة ونظام ومناسبة صحيحة عادلة، ولذلك يستعان بالحاكم الذي هو عدل ناقص، إذا لم يستقم الأمر بين الخصمين بالدينار الذي هو عدل ساكت.

٥ ـ النواميس الثلاثة

وأرِسطوطاليس[١] يقول:

«إن الدينار ناموس[٢] عادل[٣]، ومعنى الناموس في لغته السياسة والتدبير وما أشبه ذلك».

فهو يقول في كتابه المعروف بنيقوماخيا[٤]:

«إنّ الناموس الأكبر هو من عند الله تبارك وتعالى، والحاكم ناموس ثان من قبله، والدينار ناموس ثالث»[٥].

---

(1) "Aristoteles".

(٢) يعبّر عن الناموس في اللغة اليونانية بـ: "Nomisma" أو "Nomas"، لأنَّ وجوده لا يكون طبيعياً.

(٣) الواقع أن مسكويه هنا لا ينقل موضعاً بحروفه في «علم الأخلاق إلى نيقوماخيا»، وإنّما يشير إلى ما ذكره أرسطو في الفصل الثامن من المقالة الخامسة: «... فإن اسم الدينار باليونانية: الناموس...».
(انظر: الأخلاق لأرسطوطاليس، ترجمة: اسحاق بن حُنين، تحقيق: عبدالرحمن بدوي، ص١٨٧ ـ ١٨٨، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٩م).

(٤) المكان الوحيد في الكتاب الذي يشير إليه مسكويه بهذا الاسم، وهو يقصد: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس "Nicomachean Ethics".

(٥) أراء أرِسطو السياسية تُخالف آراء أفلاطون، فيرى أرِسطو أن الملك والأسرة أمران ضروريان للإنسان. والعائلة كتلة اجتماعية لا يستطيع الإنسان أن يعيش بدونها، ولا تكون العائلة سعيدة إلاّ إذا كانت المرأة شريكة لزوجها وخاضعة له، وكان الأولاد خاضعين لوالديهم يكرّمونهم. وليس للأولاد حقوق، إنّما على الوالد واجب تربية أولاده وتنمية ما عندهم من مواهب ومؤهّلات.
أمّا العلاقات بين السّيد والخادم فهي علاقات الموالي بعبيدهم، والرّق أمرٌ طبيعي ضروريّ، لكن الهلّينيّين شعب لا يليق به الرّق فيجب أن يكون العبيد من الأجانب.
أمّا الدولة فهي عند أرِسطو ضرورية، لأنّ الإنسان «حيوان اجتماعي»، لا سعادة له إلاّ بالحياة الاجتماعية. والدولة هي التي توجّه المجتمع وتتعهّده بالعناية والتنظيم، وتهديه إلى غاياته.
والمجتمعات أنواع: I ـ الأسرة، II ـ القرية، III ـ المدينة.
أمّا الأمبراطوريات والممالك الكبرى فمجتمعات غير طبيعيّة، وعلى الدولة أن تؤمّن للفرد الأملاك الضرورية والنشاط الذي يؤول به إلى السعادة.
فعلم السياسة كان عند أرسطو أرفع من علم الأخلاق، ذاك لأن السياسة تتناول المجتمع لا الفرد. والواقع أنّ=

فناموس الله تعالى قدوة النواميس كلها. يعني الشريعة والحاكم الثاني مُقْتَد به والدينار مقتد ثالث. وإنما قُوِّمت الأشياء المختلفة بالأثمان المختلفة لتصح المشاركات والمعاملات، ويتبين وجه الأخذ والإعطاء، فالدينار هو الذي يسوي بين المختلفات ويزيد في شيء وينقص في آخر حتى يحصل بينهما الاعتدال، فتستوي المعاملة بين الفلاح والنجار مثلاً، وهذا هو العدل المدني، وبالعدل المدني عمرت المدن، وبالجور المدني خربت المدن. وليس يمنع مانع من أن يكون عمل يسير يساوي عملاً كثيراً، مثال ذلك: إن المهندس ينظر نظراً قليلاً ويعمل عملاً يسيراً، ويساوي نظره هذا عملاً كثيراً من أقوام يكدّون بين يديه ويعملون بما يرسمه. وكذلك صاحب الجيش يكون تدبيره ونظره يسيراً، ولكنه يساوي أعمالاً كثيرة ممن يحارب بين يديه ويعمل الأعمال الثقيلة العظيمة.

فالجائر يبطل التساوي وهو عند أرِسطوطاليس على ثلاث منازل، «**فالجائر الأعظم**» هو الذي لا يقبل الشريعة ولا يدخل تحتها.

«**والجائر الثاني**» هو الذي لا يقبل قول الحاكم العادل في معاملاته وأموره كلها.

«**والجائر الثالث**» هو الذي لا يكتسب ويغتصب الأموال فيعطي نفسه أكثر مما يجب لها وغيره أقل مما يجب له.

قال:

«المستسمك بالشريعة يعلم بطبيعة المساواة فيكتسب الخير والسعادة من وجوه العدالة، لأن الشريعة تأمر بالأشياء المحمودة لأنها من عند الله عز وجل، فلا تأمر إلا بالخير وإلا بالأشياء التي تفعل السعادة. وهي أيضاً تنهى عن الرداءات البدنية وتأمر بالشجاعة وحفظ الترتيب والثبات في مصاف الجهاد، وتأمر بالعفة وتنهى عن الفسوق وعن الافتراء والشتم والهُجر[1]. وبالجملة تأمر بجميع الفضائل وتنهى عن جميع الرذائل».

= المجتمع هو الذي يُعِدّ الفرد للفضيلة ويحميه، ويعلّمه، ويربّيه، ويساعده على اكتساب الفضائل.
وعلم السياسة، يسنُّ القوانين ويرعاها. ويستفيد لذلك من عدّة علوم كالأخلاق، والاقتصاد، والفنون، وما إلى ذلك.
(الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، كميل الحاج، ص٢٣-٢٤، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ٢٠٠٠م).

(١) الهُجر: بضم الهاء: الفحش في القول والمسبّة.

فالعادل يستعمل العدالة في ذاته وفي شركائه المدنيّين، والجائر يستعمل الجور في ذاته وفي أصدقائه ثم في جميع شركائه المدنيين. قال:

«وليست العدالة جزءاً من الفضيلة بل هي الفضيلة كلّها، ولا الجور الذي هو ضدها جزءاً من الرذيلة كلّها»[1].

فبعض أنواع الجور ظاهر يفعل بالإرادة مثل ما يكون في البيع والشراء والكفالات والقروض والعواري[2]، وبعضها خفي يفعل أيضاً بالإرادة مثل السرقة والفجور والقيادة[3] وخداع المماليك وشهادة الزور، وبعضها غشمي على سبيل التغلب مثل التعذيب بالدَّهَق[4] والقيود والأغلال. فالإمام الحاكم العادل بالسوية يبطل هذه الأنواع، ويخلف صاحب الشريعة في حفظ المساواة، فهو لا يعطي ذاته من الخيرات أكثر مما يعطي غيره. ولذلك قيل في الخبر: أن الخلافة تطهر الإنسان. قال: فأما العامة فإنها تؤهل لمرتبة الإمامة التي هي الخلافة العاملة بما ذكرناه من كان شريفاً في حسبه ونسبه، وبعضهم يؤهل لذلك من كان كثير المال. وأما العقلاء فانهم يؤهلون لذلك من كان حكيماً فاضلاً، فإن الحكمة والفضيلة هي التي تعطي الرياسات والسيادات الحقيقية وهي التي رتبت الثاني والأول في مرتبتيهما وفضلتهما على سائر الناس[5].

٦ ـ أسباب المضرّات

وأسباب المضرات كلّها تتفنن إلى أربعة أنواع: أحدها الشهوة والرداءة التابعة لها، والثاني الشر والجور التابع له، والثالث الخطأ ويتبعه الحزن، والرابع الشقاء.

أما الشهوة فإنها تحمل الإنسان على الإضرار بغيره، إلا أنه لا يكونن مؤثراً له ولا ملتذاً به،

---

(١) انظر: ترجمة راس "W.D.Ross" لكتاب علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ص١٢٢٩.

"The Nicomachean Ethics of Aristotle".

(٢) العواري: جمع عارية، وهي الشيء المعار.

(٣) القوّاد، الشخص الذي يجمع بين الرجل والمرأة للفحشاء.

(٤) الدهق: شدة الضغط القطع والتعذيب والإتعاب، والدهق، خشبتان يُغْصَرُ ـ يُغْمَزُ ـ بهما الساق للتعذيب. (انظر: لسان العرب، ابن منظور، ج٥، ص٣١٦، دار صادر، بيروت، ٢٠٠٤م).

(٥) قيل: «الحسبُ إحصاءُ المكارم، والنّسبُ إحصاءُ الآباء».
(محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، الراغب الأصفهاني، ج١ ص٣٠١، دار مكتبة الحياة، بيروت).

لكنه يفعله ليصل به إلى شهوته وربما كان متألماً به كارهاً له، إلا أن قوة الشهوة تحمله على ارتكاب ما يرتكبه.

وأما الشرير فإنه يعتمد الأضرار بغيره على سبيل الائثار له والالتذاذ به، كمن يسعى إلى السلطان ويحمله على إزالة نعمة لا يصل إليه منها شيء، ولكن يلتذ بالمكروه الذي يصل إلى غيره. واما الخطأ فان صاحبه لا يقصد الإضرار بغيره ولا يؤثره ولا يلتذ به بل يقصد فعلاً ما فيعرض منه فعل آخر، وصاحب هذا الفعل يحزن ويكتئب لما اتفق إليه من الخطأ. وأما الشقاء فصاحبه لا يكون مبدأ فعله ولا له فيه صنع بالقصد، بل يوقعه فيه سبب آخر من خارج، وذلك كمن تصدم به دابته صديقاً له فتقتله، فهذا يسمى شقياً وهو مرحوم معذور ولا يجب عليه عتب ولا عقوبة.

وأما السكران والغضبان والغيران[1] إذا فعلوا فعلاً قبيحاً فإنهم يستحقون العتب والعقوبة، لأن مبدأ فعالهم إليهم وذلك أن السكران باختياره أزال عقله، والغضبان والغيران اختارا الانقياد بهاتين القوتين إذا هاجتا بهما.

ونعود إلى ما كنا فيه من ذكر العدالة فنقول: أن أرسطوطاليس قسم العدالة إلى أقسام ثلاثة: أحدها ما يقوم به الناس لرب العالمين، وهو أن يجري الإنسان في ما بينه وبين الخالق عز وجل على ما ينبغي وبحسب ما يجب عليه من حقه وبقدر طاقته، وذلك أن العدل إذا كان إنما هو إعطاء ما يجب كما يجب، فمن المحال أن لا يكون لله تعالى الذي وهب لنا الخيرات العظيمة واجب ينبغي أن يقوم به الناس. **والثاني** ما يقوم به بعض الناس من أداء الحقوق، وتعظيم الرؤساء أو تأدية الأمانات والنصفة في المعاملات. **والثالث** ما يقوم به من حقوق أسلافهم مثل أداء الديون عنهم وإنفاذ وصاياهم وما أشبه ذلك. فهذا ما قاله أرِسطوطاليس[2].

٧ - لا يجهل نِعَم الله إلا النعِمْ![3]

وأما تحقيق ما قاله مما يجب لله عزّ وجل، وإن كان ظاهراً فإنّا نقول فيه ما يليق بهذا

---

(١) الغيران: أنفٌ من الحمية، وكره شركة الغير في حقّه بها. الذي يغار من الآخرين.

(٢) لا تنطبق هذه العبارات مع نص أرسطوطاليس في كتابه: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس."Nicomachean Ethics" . ولم يكن مسكويه دقيقاً في نقل عبارات أرسطو، أو من الممكن أن يكون المترجم غير دقيق في الترجمة من اليونانية إلى العربية.

(٣) أي: المتنعّم.

الموضع، وهو: أن العدالة لما كانت تظهر في الأخذ والاعطاء، وفي الكرامات التي ذكرناها وجب أن يكون لما يصل إلينا، عطيات الخالق عزّ وجل ونعمه التي لا تحصى، حتى يقابل عليه؛ وذلك أن من أعطى خيراً ما، وإن كان قليلاً، ثم لم ير أن يقابله بضرب من المقابلة فهو جائر، فكيف به إذا أعطى جماً كثيراً وأخذ أخذاً دائماً ثم لم يعط في مقابلته شيئاً البتة؟ ثم على قدر النعمة التي تصل إلى الإنسان يجب أن يكون اجتهاده في المقابلة عليها، ومثال ذلك أن المَلِك الفاضل إذا أمن السِّرب[1]، وبسط العدل، وأوسع العمارة، وحمى الحريم، وذب عن الحوزة، ومنع من التظالم، ووفر الناس على ما يختارونه من مصالحهم ومعايشتهم، فقد أحسن إلى كل واحد من رعيته إحساناً يخصه في نفسه، وإن كان قد عمهم بالخير، واستحق من كل واحد منهم ان يقابله ضرباً من المقابلة متى قعد عنه، كان جائراً إذا كان يأخذ نعمته ولا يعطيه شيئاً، لكن مقابلة الملك الفاضل من رعيته إنما تكون بإخلاص الدعاء ونشر المحاسن وجميل الشكر، وبذل الطاعة وترك المخالفة في السر والعلانية والمحبة الصادقة، والإتمام بسيرته نحو استطاعته والاقتداء به في تدبير منزله وأهله وولده وعشيرته.

فإن نسبة الملك إلى مدينته ورعيته كنسبة صاحب المنزل إلى منزله وأهله، فمن لم يقابل ذلك الإحسان بهذه الطاعة والمحبة فقد جار وظلم، وهذا الظلم والجور إذا كان في مقابلة النعم الكثيرة، فهو أفحش وأقبح. وذلك أن الظلم وإن كان في نفسه قبيحاً فإن مراتبه كثيرة؛ لأن مقابلة كل نعمة، إنما تكون بحسب منزلتها وموقعها وبقدر فائدتها وعلى مقدار عددها. فإن كانت النعم كثيرة العدد وعظيمة الموقع فكيف يكون حال من لا يلزم لها حقاً؟ ولا يرى عليها مقابلة بطاعة ولا شكر ولا محبة صادقة ولا مسعاة صالحة؟ فإذا كان هذا معروفاً غير منكر وواجباً غير مجحود في ملوكنا ورؤسائنا، فكم بالحري أن يكون لملك الملوك الذي يصل إلينا في كل طرفة عين ضروب إحسانه الفائض على أجسامنا، ونفوسنا التي لا يقع عليها إحصاء ولا عدد، من الحقوق الواجب علينا القيام بها والنهوض بتأديتها؟ أترانا نجهل النعم الأولى علينا بالوجود، ثم تتابعها مواترة بعد ذلك بالخلق الجسداني الذي أفنى فيه صاحب كتابي «التشريح» و«منافع الأعضاء»[2] أَلِفَ ورقة، ثم لم يبلغ بعض ما عليه كُنه الأمر؟

---

(١) السِّرب بالكسر: النفس، أي أمن مِن هَوى النفس.

(٢) يقصد الحكيم والفيلسوف الطبيعي اليوناني كلوديوس جالينوس (٢٠٠ ـ ١٥٠ ق.م) "Cloadius Galenus" الذي

ترانا نجهل ما وهب لنا من نفوسنا وما ركب فيها من القوى والملكات التي لا نهاية لها، وما أمدّها به من فيض العقل ونوره وبهائه وبركاته، وما عرضنا للملك الأبدي والنعيم السرمدي؟ لا لعمري ما يجهل هذه النعمة إلاّ النَّعِم.

٨ ـ رأي أرسطو والفلاسفة في نِعَم الله

فأما الإنسان فيعرف من ذلك ما يضطره إليه مشاهدة أحواله في جميع أوقاته، وإذا كان الخالق تعالى غنيّاً عن معونتنا ومساعينا فمن المحال القبيح والجور الفاحش أنْ لا نلتزم نحن له حقا، ولا نقابله على هذه الآلاء والنعم بما يزيل عنا سمة الجور والخروج عن شريطة العدل.

إلا أن أرسطوطاليس لم ينص في هذا الموضع على العبادة التي يجب أن نلتزمها لخالقنا عز وجل، غير أنه قال ما هذه حكايته:

«وقد اختلف الناس في ما ينبغي أن يقوم به المخلوقون لخالقهم، فبعضهم رأى أنه صلوات وصيام وخدمة هياكل ومصلّيات وقرابين، وبعضهم رأى أن يقتصر الإقرار بربوبيته والاعتراف بإحسانه وتمجيده بحسب استطاعته.

وبعضهم رأى أن يتقرب إليه بأن يحسن إلى نفسه بتزكيتها وحسن سياستها، والإحسان إلى المستحقين من أهل نوعه بالمواساة ثم بالحكمة والموعظة.

وبعضهم رأى أن اللهج بالفكر في الإلهيات والتصرف نحو المحاولات[1] التي يتزايد بها الإنسان من معرفة ربه، عز وجل، حتى تتكامل معرفته به وبحقيقة وحدانيته، وصرف الوكد إليه، هو ما يجب على الإنسان لخالقه.

وبعضهم رأى أن الواجب للرب جل ذكره على الناس ليس سبيله واحداً، ولا هو شيء بعينه يلتزمه الجميع التزاماً واحداً وعلى مثال واحد، لكنه يختلف بحسب اختلاف طبقات الناس ومراتبهم من العلم».

فهذا ما قاله أرسطوطاليس بألفاظه المنقولة إلى العربية.

= كان يسمى قديماً بـ (أمير الأطباء) "The prince of physicians".
(International Encyclopaedia, vol. 7/431, New York, 1970).

(١) المحاولة والحِوالُ: طلبُ نيل الشيءِ بحيلةٍ، وحاوَلَ الشيء: أراده وَطَلَبهُ بحيلةٍ.
(المنجد في اللغة، لويس معلوف، ص١٦٣، دار المشرق، بيروت).

وأما الحدث من الفلاسفة فإنهم قالوا: عبادة الله عز وجل على ثلاثة أنواع:

أحدها في ما يجب على الأبدان كالصلوات والصيام والسعي إلى المواقف الشريفة لمناجاة الله عز وجل.

والثاني في ما يجب له على النفوس كالاعتقادات الصحيحة وكالعلم بتوحيد الله عزَّ اسمه وما يستحقه من الثناء والتمجيد، وكالفكر في ما أفاضه على العالم من جوده وحكمته ثم الاتساع في هذه المعارف.

والثالث في ما يجب له عند مشاركات الناس في المدن وهي في المعاملات والمزارعات والمناكح، وفي تأدية الأمانات مع نصيحة البعض للبعض بضروب المعونات، وعند جهاد الأعداء والذب عن الحريم وحماية الحوزة. قالوا: فهذه هي العبادات وهي الطرق المؤدية إلى الله عزّ وجل.

٩ ـ منازِلُ المُتَعبّدين

وهذه الأنواع وإن كانت معدودة ومحصورة فإنها منقسمة إلى أنواع كثيرة وأقسام غير محصاة. وللإنسان مقامات ومنازل عند الله عزّ وجل:

«**فالمقام الأول**» للموقنين، وهو رتبة الحكماء وأجلة العلماء.

«**والمقام الثاني**» مقام المحسنين، وهو رتبة الذين يعملون بما يعلمون، وهو ما ذكرناه في كتابنا هذا من الفضائل والعمل بها.

«**والمقام الثالث**» مقامُ الأبرار، وهو رُتبة المصلحين، وهؤلاءِ هُم خلفاء الله بالحقيقة في إصلاح العباد والبلاد.

«**والمقام الرابع**» مقام الفائزين، وهو رتبة المخلصين في المحبة، وإليها تنتهي رتبة الاتحاد وليس بعدها منزلة ولا مقام لمخلوق. ويسعد الإنسان بهذه المنازل إذا حصلت له أربع خلال: **أولها** الحرص والنشاط، **والثاني** العلوم الحقيقية والمعارف اليقينية، **والثالث** الحياء من الجهل ونقصان القريحة اللذين يحدثان بالإهمال، **والرابع** لزوم هذه الفضائل والترقي فيها دائماً بحسب الاستطاعة. فهذه أسباب الاتصال.

١٠ ـ اللعائن

وها هنا انقطاعات عن الله عز وجل ومساقط، وهي التي تعرف **باللعائن**: **فأولها**: السقوط الذي يستحق به الإعراض وتتبعه الاستهانة. **والثاني**: السقوط الذي يستحق به الحجاب ويتبعه الاستخفاف. **والثالث**: السقوط الذي يستحق به الطرد ويتبعه المقت[١]. **والربع**: السقوط الذي يستحق به الخسأة[٢] ويتبعه البغض.

وإنما يشقى العبد إذا حصل على أربع خلال: أولها: الكسل والبطالة ويتبعها ضياع الزمان وفناء العمر بغير فائدة إنسانية، والثاني: الغباوة والجهل المتولدات عن ترك النظر ورياضة النفس بالتعاليم التي أحصيناها في كتاب مراتب السعادات، والثالث: الوقاحة التي ينتجها إهمال النفس إذا تتبعت الشهوات وترك زمها عن ركوب الخطايا والسيئات، **والرابع**: الانهماك الذي يحدث من الاستمرار في القبائح وترك الإنابة[٣].

وهذه الأنواع الأربعة مسماة في الشريعة بأربعة أسماء: فالأول هو **«الزيغ»**[٤]، والثاني هو **«الرين»**[٥]، والثالث هو **«الغشاوة»**، والرابع هو **«الختم»**. ولكل واحدة من هذه الشقاوات علاج خاص سنذكره عند مداواة أسقام النفس، حتى تعود إلى الصحة بإذن الله عزّ وجل. وهذه الأشياء التي عددناها الآن لا خلاف بين الحكماء فيها وبين أصحاب الشرائع، وانما تختلف بالعبارات والإشارات إليها بحسب اللغات[٦].

١١ ـ إشراق النفس

وأفلاطن يقول:

«إن العدالة إذا حصلت للإنسان أشرق بها كل واحد من أجزاء النفس من كل واحد

---

(١) المقت: البغض الشديد.

(٢) الخسأة: الطرد الشديد.

(٣) الإنابة: اللّوم.

(٤) الزيغ: الميل عن الحق، الاعوجاج.

(٥) الرين: الوقوع في الأشياء التي لا يمكن الخروج منها. أو: الطبع والدَّنس.

(٦) الألفاظ القرآنية مثل «زيغ» و «رين» و «غشاوة» و«ختم» التي ادخلت في هذه العبارات جاءت لإقحام الفلسفة الأرسطية بمصطلحات إسلامية، بالذات امتزاجها بالتصوف وتهذيب النفس، لتقترب عبارات أرسطو إلى المفهوم الإسلامي.

(انظر إلى: هامش الترجمة الفرنسية للدكتور محمّد أركون لكتاب: تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص١٩٤، منشورات المعهد الثقافي الفرنسي في دمشق، ١٩٦٩م).

منها، وذلك لحصول فضائلها أجمع فيها، فحينئذ تنهض النفس فتؤدي فعلها الخاص بها على أفضل ما يكون، وهو غاية قرب الإنسان السعيد من الإله تقدس اسمه».

قال:

«والعدالة توسط ليس على جهة التوسط الذي في الفضائل التي تقدم ذكرها، لكن لأنه في الوسط والجور في الطرفين، وإنما صار الجور في الطرفين لأنه زيادة ونقصان معاً. وذلك أن من شأن الجور طلب الزيادة والنقصان معاً: أما الزيادة فمن النافع على الإطلاق، وأما النقصان فمن الضار، فلذلك يكون الجائر مستعملا للزيادة والنقصان معاً. أما لنفسه فيستعمل الزيادة في النافع وأما لغيره فيستعمل النقصان منه. وأما في الضار فبالضد وعلى العكس، وذلك أنه أما لنفسه فيستعمل النقصان، وأما لغيره فيستعمل الزيادة»[1].

والفضائل التي قلنا انها أوساط بين الرذائل وهي غايات ونهايات، وذلك أن الوسط ها هنا

---

(١) هذه الكلمات ليست لأفلاطون "Plato"، بل هي قريبة من كلمات أرسطو "Aristotle" في كتابه: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس. راجع: في الكتاب الثالث، الباب الرابع، ص٢٨٠ ـ ٢٨٥، ترجمة: أحمد لطفي السيد، دار الكتاب المصري، القاهرة، ١٩٢٤م.

ونجد هنا مثالاً على الخلط بين أفلاطون وأرسطو، الذي انساق إليه الفلاسفة العرب بتأثير الأفلاطونية الجديدة أو المُحدثة "Neo-Platonism".

ويعتقد أفلاطون "plato" أنّ كُل شيءٍ يقوم في نظام وتناسُب، فإذا اختلَّ النظام فقد الشّيء قيمته وفضيلته. والنظام والتناسب في الجسم صِحّة، والنظام والتناسب في النّفس قانون وفضيلة. ويعتقد أن الاعتدال هو الحكمة بعينها، وأن الحكيم هو المعتدل، والمسيطر على شهواته، وأنّ الخير قيمة مُثلى، فالأخيار بالخير، امّا الأشرار، فهم أشرار بالشر. وللنفس فضائل ثلاث تدير قواها:

I ـ الحكمة وتكمّل العقل بالحق.

II ـ العِفّة، وتلطّف الأهواء، وتدع العقل حُرّاً والنفس هادئة.

III ـ الشجاعة، وهي فضيلة القوّة الغضبيّة، وهي وسط بين الفضيلتين السابقتين، وتساعد العقل على القوة الشهويّة، والعفّة والشجاعة تخدمان الحكمة، لأنّها أولى الفضائل ومَبدأها.

فإذا خضعت الفضيلتان للحكمة، كان النّظام والتناسب في النفس. ويسمّي أفلاطون حالة التناسب والنّظام عدالة. وما العدالة الاجتماعية إلاّ بتحقيق هذا التناسب والنّظام بين الأفراد. والعدالة خير النفس، ولذلك فهي السعادة القصوى. فالعادل سعيدٌ مهما تحمّل في سبيل عدالته، والنفس تكتمل بالحُبّ، هذه القوّة المحرّكة التي توجّهها صوب الخير، هذا المبدأ الذي لا يفنى.

وتأسيساً على ذلك كله يؤسّس أفلاطون الحكومة المثلى (الجمهورية) حيث الحكام فيها هُم الفلاسفة لأنهم يعلمون مثال الخير.

(انظر: المعجم الفلسفي، مراد وهبة، ص٨٣، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨م، وكذلك انظر: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، كميل الحاج، ص٥٠ ـ ٥٢، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ٢٠٠٠م).

نهاية لها من كل جهة، فهو في غاية البعد منها، ولذلك متى بعد من الوسط زيادة بعد قرب من رذيلة كما قلنا في ما تقدم. فقد تبين من جميع ما قدمنا أن الفضائل كلّها اعتدالات، وأن العدالة اسم يشملها ويَعُمُّها كلها، وأن الشريعة لما كانت تقدر الأفعال الإرادية التي تقع بالروية وبالوضع الالهي، صار المتمسك بها في مُعاملاته عدلاً والمخالِفُ لها جائراً؛ فلهذا قلنا ان العدالة لقب للمتمسك بالشريعة، إلا أنّا قد قلنا مع ذلك أنها هيئة نفسانية تصدر عنها هذه الفضيلة، فتصور هذه الهيئة النفسانية، فانك سترى رؤية واضحة أن صاحبها ينقاد لا محالة للشريعة طوعاً ولا يضادها بنوع من أنواع التضاد. وذلك انه إذا حافظ على المناسبات التي ذكرناها لانها مساواة، وآثرها بعد إحالة الرأي فيها على سبيل الاختيار لها والرغبة فيها، وجب عليه موافقة الشريعة وترك مخالفتها.

وأقل ما تكون المساواة بين إثنين، ولكنها تكون في معاملة مشتركة بينهما وهو الشيء الثالث، وربما كان شيئين كما قلنا، فتصير المناسبات بين أربعة كما قلنا. وينبغي أن تعلم أن هذه الهيئة النفسانية هي غير الفعل وغير المعرفة وغير القوة: أما الفعل فلأنّا قد بينا أنه قد يقع عن غير هيئة نفسانية كمن يعمل أعمال العدالة وليس بعادل، وكمن يعمل أعمال الشجاعة وليس بشجاع، وأما القوة والمعرفة فلأنَّ كلّ واحدة منهما هي بعينها للضدّين معا، فإنّ العلم بالضدين واحد وكذلك القوة على الضدين قوة واحدة، وأما الهيئة القابلة لأحد الضدين فهي غير الهيئة القابلة للضد الآخر، ومثال ذلك هيئة الشجاعة فإنها غير هيئة الجبن، وكذلك هيئة العفة غير هيئة الشره، وهيئة العدالة غير هيئة الجور.

ثم إن العدالة والخيرية يشتركان في باب المعاملات والأخذ والعطاء، إلا أنّ العدالة تقع في اكتساب المال على الشرائط التي قدمنا القول فيها، والخيرية تقع في إنفاق المال على الشرائط التي ذكرناها أيضاً ومن شأن من يكتسب أن يأخذ، فهو بالمنفعل أشبه، ومن شأن المنفق أن يعطي فهو بالفاعل أشبه، فلهذه العلة تكون محبة الناس للخيِّر أشد من محبتهم للعادل، إلا أنّ نظام العالم بالعدالة أكثر منه بالخيرية، وخاصة الفضيلة هي في فعل الخير لا في ترك الشر، وخاصة محبة الناس وحمدهم في بذل المعروف لا في جمع المال.

فالخيِّر لا يكرم المال ولا يجمعه لذاته بل ليصرفه في وجوهه التي يكتسب بها المحبات والمحامد، ومن خاصة الخير أن لا يكون كثير المال لأنه منفاق، ولا يكون أيضاً فقيراً لأنه

كسوب من حيث ينبغي، وهو غير متكاسل عن الكسب البتة لأنه بالمال يصل إلى فضيلة الخيرية، ولذلك لا يضيع المال ولا يستعمل فيه التبذير ولا يَشِحُّ[1] أيضاً فلا يستعمل التقتير، فكل خيِّر عادل وليس كل عادل خيِّراً.

١٢ ـ هل العَدالة والجَور اختياريان؟

وفي هذا الموضع مسألة عويصة سأل عنها الحكماء أنفسهم وأجابوا عنها بجواب مقنع، ويمكن أن يجاب فيها بجواب آخر هو أشد اقناعاً، ويجب أن نذكر الجميع، وهو أنَّ لشاكٍّ أن يَشُكَّ فيقول: إذا كانت العدالة فعلاً اختياريّاً يتعاطاه العادل، ويقصد به تحصيل الفضيلة لنفسه والمحمدة من الناس، فيجب أن يكون الجور فعلا اختيارياً يتعاطاه الجائر ويقصد به تحصيل الرذيلة ومذمّة الناس، ومن القبيح الشنيع أن يظن بالإنسان العاقل أنه يقصد الأضرار بنفسه بعد الروية وعلى سبيل الاختيار.

ثم أجابوا عن ذلك وَحَلّوا هذا الشك بأن قالوا: إن من ارتكب فعلاً يؤدّيه إلى ضَرَر أو عذاب، فإنه يكون ظالماً لنفسه وضاراً لها من حيث يقدر أنه ينفعها، وذلك لسوء اختياره وترك مشاروة العقل فيه. ومثال ذلك الحاسد، فإنه ربما جنى على نفسه لا على سبيل إيثار الأضرار بها، بل لأنه يظن أنه ينفعها في العاجل بالخلاص من الأذى الذي يلحقه من الحسد؛ هذا جواب القوم.

وأمّا الجوابُ الآخر فهو أن الإنسان لما كان ذا قوى كثيرة يسمى بمجموعها إنساناً واحداً لم ينكر أن تصدر عنه أفعال مختلفة بحسب تلك القوى، وإنما المنكر أن يكون الشيء الواحد البسيط ذو القوة الواحدة تقع منه بتلك القوة أفعال مختلفة، لا بحسب الآلات المختلفة ولا بقدر القابلات منه، بل بتلك القوة الواحدة فقط، فهذا لعمري مُنكرٌ شنيعٌ.

ولكن الإنسان قد تبين من حاله أن له قوىً كثيرةً فيعمل بكل قوة عملاً مخالفاً للعمل بالأخرى، أعني أن صاحب الغضب إذا استشاط يختار أفعالاً مخالفة لأفعاله إذا كان ساكناً وادعاً[2]. وكذلك صاحب الشهوة الهائجة وصاحب النشوة الطروب، فإن من شأن هؤلاء أن

---

(١) الشُّح: البُخل.

(٢) الوداع والوديع: المطمئن.

يستخدموا العقل الشريف في تلك الأحوال ولا يستشيرونه. ولذلك تجد العاقل إذا تغيرت أحواله تلك فصار من الغضب إلى الرِضا ومن السكر إلى الإفاقة تَعجَّبَ من نفسه وقال: ليت شعري كيف اخترتُ تلك الأفعال القبيحة؟ ويلحقه الندم وإنما ذلك لأن القوة التي تهيج به تدعوه إلى ارتكاب فعل يظنه في تلك الحال صالحاً له جميلاً به، لتتم له حركة القوة الهائجة به، فإذا سكن عنها وراجع عقله، رأى قبح ذلك الفعل وفساده.

وقوى الإنسان التي تدعوه إلى ضروب الشهوات ومحبة الكرامات، وإن كان لا يستحقها كثيرة جداً، فهو بحسب قواه الكثيرة تكون أفعاله كثيرة، فإذا تعوّد الإنسان أن تكون سيرته فاضلة، ولم يقدم على شيء من أفعاله إلا بعد مطالعة العقل الصريح وبعد مراعاة الشريعة القويمة كانت أفعاله كلها منتظمة غير مختلفة ولا خارجة عن سنن العدل، أعني المساواة التي قدمنا القول فيها. ولهذا السبب قلنا: إنّ السعيد هو من اتفق له في صباه أن يأنس بالشريعة ويستسلم لها، ويتعود جميع ما تأمره به، حتى إذا بلغ المبلغ الذي يمكنه به أن يعرف الأسباب والعلل طالع الحكمة، فوجدها موافقة لما تقدمت عادته به، فاستحكم رأيه، وقويت بصيرته، ونفذت عزيمته.

١٣ ـ الزيادةُ في الفضيلة

وها هنا مسألة عويصة أشدّ من الأولى؛ وهو أن التفضُّل شيءٌ محمودٌ جِداً، وليس يقع تحت العدالة لأن العدالة كما ذكرنا مساواة، والتفضل زيادة. وقد حكمنا أنّ العدالة تجمع الفضائل كلها ولا مزيد عليها، بل يجب أن تكون الزيادة عليها مذمومة، كما أنّ النقصان عنها مذموم، ليكون شرف الوسط الذي تقدم وصفه في سائر الأخلاق حاصلاً للعدالة. فالجواب عنها أن التفضل احتياط يقع من صاحبه في العدالة ليأمن به وقوع النقص في شيء من شرائطها، وليس الوسط في كلا الطرفين من الأخلاق على شريطة واحدة. وذلك أن الزيادة في باب السخاء إذا لم تخرج إلى باب التبذير أحسن من النقصان فيه وأشبه بالمحافظة على شرائطه، فتصير كالاحتياط فيه والأخذ بالحزم فيه.

وأما العفة فإن النقصان من الوسط فيها أحسن من الزيادة عليه، وأشبه بالمحافظة على شرائطه وأبلغ في الاحتياط عليه وأخذ الحزم فيه، ومع ذلك فليس يستعمل التفضل إلاّ حيث تستعمل العدالة، وأعني بذلك أن من أعطى ماله من لا يستحق شيئاً منه وترك مواساة من

يستحقه لا يسمى متفضلاً بل مضيعاً، وإنما يكون متفضلاً إذا أعطى من يستحق كل ما يستحق ثم زاده تفضلاً، وهذه الزيادة ليست من الزيادة التي ذكرناها في باب السخاء، لأن تلك الزيادة ذهاب إلى الطرف الذي يسمى تبذيراً وهو مذموم، ويعرف ذلك من حده وهو بذل ما لا ينبغي في الوقت الذي لا ينبغي، فإذاً التفضل غير خارج عن شرط العدالة بل هو احتياط فيها، ولذلك قيل: إن المتفضل أشرف من العادل[1].

فقد بان أن التفضل ليس غير العدالة بل هو العدالة مع الاحتياط فيها وكأنه مبالغة لا يخرجها عن معناها لأن هذه الهيئة النفسانية ليست غير تلك الهيئة بل هي هي، فأما الأطراف التي هي رذائل، أعني الزيادة والنقصان التي سبق القول فيهما، فهي كلها هيئات مذمومة غير الهيئات المحمودة، وحدود هذه الأشياء هي التي تحصل لك معانيها ومشاركة بعضها لبعض ومباينة بعضها لبعض.

وأيضاً فإن الشريعة تأمر بالعدالة أمراً كلياً وليست تنحط[2] إلى الجزئيات، وأعني بذلك أن العدالة التي هي المساواة تكون مرة في باب الكم ومرة في باب الكيف وفي سائر المقولات، وبيان ذلك: إن نسبة الماء إلى الهواء مثلاً ليست تكن بالكمية بل بالكيفية، ولو كانت بالكمية لوجب أن يكونا متساويين في المساحة، ولو كانا كذلك لتغالبا وأحال أحدهما الآخر إلى ذاته، وكذلك النار والهواء ولو أحالت هذه العناصر بعضها لفني العالم في أوحى[3] مدة، ولكن الباري تقدس اسمه عدل بين هذه بالقوة فتقاومت، فليس يغلب أحدهما الآخر بالكلية، وإنما يحيل الجزء منها الجزء في الأطراف، أعني حيث تلتقي نهاياتها، وأما كلياتها فلا تقدر على كلياتها، لأن قواها متساوية متعادلة على غاية التسوية والتعادل.

وبهذا النوع من العدل قيل[4]: «**بالعدل قامت السموات والأرض**»، ولو رجح أحدهما على الآخر بزيادة يسير قوة لأحال الزائد الناقص وقوي عليه فبطل العالم، فسبحان القائم بالقسط لا إله إلاّ هو.

---

(١) الفضل زيادة على العدالة، لأنَّ المتفضّل يَعْدِل وزيادة.

(٢) تتنزل.

(٣) أي: في أسرع مدّة.

(٤) في نسخة الدكتور قسطنطين زُريق توجد عبارة: «عليه السلام»، وفي نُسخ أخرى «قيل». وعلى أيّة حال، هل «بالعدل قامت السموات والأرض» حديث نبوي أم لا؟ هناك اختلاف بين المحدّثين والمحققين، والأكثرية تضعف نسبة هذا الحديث إلى النبيﷺ

ولما كانت الشريعة تأمر بالعدالة الكاملة لم تأمر بالتفضل الكلي، بل ندبت إليه ندبا يستعمل في الجزئيات التي لا يمكن أن تعين عليها لأنها بلا نهاية، وجزمت القول في العدالة الكلية لأنها محصورة يمكن أن تعين عليها. وقد تبين أيضاً مما قدمنا أن التفضل إنما يكون في العدالة التي تخص الإنسان في نفسه، أعني تسوية المعاملة أو لا في ما بينه وبين غيره ثم الاستظهار فيه والاحتياط عليه بما يكون تفضلاً. ولو كان حاكماً بين قوم ولا نصيب له في تلك الحكومة لم يجز له التفضل، ولم يسعه إلاّ العدل المحض والتسوية الصحيحة بلا زيادة ولا نقصان. وتبين أيضاً أن الهيئة التي تصدر عنها الأفعال العادلة متى نُسبت إلى صاحبها سُمّيت فضيلة، وإذا نُسبت إلى من يعامله بها سمّيت عدالة، وإذا اعتبرت بذاتها سميت ملكة نفسانية، فاستعمال المرء العاقل العدل على نفسه أول ما يلزمه ويجب عليه، وقد ذكرنا في ما تقدم كيف يعمل ذلك، وبيّنا كيف يعدل قواه الكثيرة إذا هاج به بعضها، وأشرنا إلى أجناس هذه القوى الكثيرة، وإن بعضها يكون بالشهوات المختلفة وبعضها بطلب الكرامات الكثيرة، وإنها إذا تغالبت وتهايجت حدث في الإنسان باضطرابها أنواع الشر، وجذبته كل واحدة منها إلى ما يوافقها، وهكذا سبيل كل مركب من كثرة إذا لم يكن لها رئيس واحد ينظمها ويوحدها.

وأرسطوطاليس يشبه من كان كذلك بمن يجذب من جهات كثيرة فيتقطع وينشق بحسب تلك الجهات وقواها، وليس ينظم هذه الكثرة التي ركب الإنسان منها إلاّ الرئيس الواحد الموهوب له من الفطرة أعني العقل الذي به تميز من البهائم، وهو خليفة الله عز وجل عنده، فان هذه القوى كلها إذا ساسها[1] العقل انتظمت وزال عنها سوء النظام الذي يحدث من الكثرة، وجميع ما ذكرناه من إصلاح الأخلاق مبني عليه، فاذا تمَّ للإنسان ذلك أعني أن يعدل على نفسه وأحرز هذه الفضيلة فقد لزمه أن يعدل على أصدقائه وأهله وعشيرته، ثم أن يستعمله في الأباعد[2] وسائر الحيوان، وإذ قد صح ذلك وظهر ظهوراً حسياً فقد ظهر بظهوره أن شر الناس من جار على نفسه ثم على أصدقائه وعشيرته، ثم على كافة الناس والحيوان، لأن العلم بأحد الضدّين هو العلم بالضدّ الآخر، فخير الناس العادل وشرهم الجائر كما تبين ذلك.

---

(١) أي: قادها، سيطر عليها.

(٢) الأباعد، جمع للأبعد، أي: ضدّ الأقرب. البُعاد: صفة، كالعبيد.

وقد ادّعى قوم أن نظام الموجودات كلها وصلاح أحوالها مُعَلّقٌ بالمحبّةِ وقالوا: إن الإنسان إنما اضطر إلى اقتناء هذه الفضيلة، أعني الهيئة التي تصدر عنها العدالة عند تعاطي المعاملات لملافاته شرف المحبة، ولو كان المتعاملون أحبّاء لتناصفوا ولم يقع بينهم خلاف، وذلك أن الصديق يحب صديقه ويُريد له ما يُزيدُ لنفسه، وليس تتمّ الثّقة والتعاضد والتوازر إلاّ بين المتحابّين، وإذا تعاضدوا وجمعتهم المحبة وصلوا إلى جميع المحبوبات، ولم تتعذّر عليهم المطالب وإن كانت صَعْبةٌ شديدةٌ، وحينئذ ينشئون الآراء الصائبة وتتعاون العقول على استخراج الغوامض من التدابير القويمة، ويتقوون على نيل الخيرات كلّها بالتعاضد.

وهؤلاء القوم إنّما نظروا إلى فضيلة التأحد التي تحصل بين الكثرة، ولعمري أنها أشرف غايات أهل المدينة[١] وذاك أنهم إذا تحابوا تواصلوا وأراد كل واحد منهم لصاحبه مثل ما يريده لنفسه، فتصير القوى الكثيرة واحدة ولم يتعذر على أحد منهم رأي صحيح ولا عمل صواب، ويكون مثلهم في جميع ما يحاولونه مثل من يريد تحريك ثقل عظيم بنفسه فلا يطيق ذلك، فإن استعان بقوة غيره حركه، ومدبر المدينة إنما يقصد بجميع إيقاع المودّات بين أهلها، وإذا تم له هذا خاصة فقد تمت له جميع الخيرات التي تتعذر عليه وحده وعلى أفراد أهل مدينته، وحينئذ يغلب أقرانه ويعمّر بُلدانه ويعيش هو ورعيته مغبوطين[٢]، ولكن هذا التأحد

---

(١) كما يمكن لنا أن نطلق عليه في العصر الحاضر بالمجتمع المدني "The civil society" وهو أرقى المجتمعات في عالمنا المعقد بالإيديولوجيات المختلفة... لأن المجتمع المدني ليس نقيضاً للدولة أو معادياً لها، بل يصب في مجراها ويدعمها، فإذا كانت دولة ديمقراطية "Democracy" تتمتع بالشفافية واحترام القانون والمؤسسات الدستورية قام التعاون بينها وبين قوى المجتمع المدني، أما إن كانت استبدادية "Despotism" ضعفت أركان المجتمع وذبلت.
لقد برهنت تجارب التاريخ الحديث أن الإصلاح لا يتم برغبات شخصية، بل لابد من إشراك المجتمع بكل فئاته التي تسهم في ترشيد مسيرته وتعزيز خطاه، الأمر الذي يقتضي إزالة جميع العوائق السياسية والقانونية والأمنية التي تمنعه من المشاركة في عملية الإصلاح.
هذا، وتمثيل النخبة المثقفة كما يدعوا إليها الفلاسفة مثل أفلاطون وأرسطو وآخرين تشكل دعامة صلبة ضمن قوى المجتمع المدني، إذ إنّ مهمتها تكون في تجذير الوعي، وغرس روح العمل السياسي، والاهتمام بالشأن العام... من أجل الوصول إلى ديمقراطية "Democracy" حقيقية.

(٢) من قبل الآخرين.

المطلوب بهذه المحبة المرغوب فيها لا يتم إلا بالآراء الصحيحة التي يرجى الاتفاق من العقول السليمة عليها والاعتقادات القويّة التي لا تحصل إلاّ بالدّيانات التي يقصد بها وجه الله عزَّ وجل. وأصناف المحبات كثيرة وإن كانت ترتقي كلّها إلى وجه واحد، وسنقول فيها بمعونة الله ما يسنح في ما يتلو هذه المقالة إن شاء الله.

تمت المقالة الرابعة من تهذيب الأخلاق[1]

(١) في نسخة أخرى: «آخر المقالة الرابعة ولله الحمد والمنّة».

المقالة الخامسة

«المحبّة والصداقة»

- المحبّة: أنواعها وأسبابها
- المحبّة الإلهيّة
- الفضيلةُ العامّةُ في الحجِّ و...
- الملك هو الحارس
- المحبّة اللّوامة
- محبة الأخيار
- محبة الوالد
- محبة الولد
- محبة العبد لخالقه
- محبة الحكماء
- محبة طالب الحكمة للحكيم
- الشرير والخيّر
- مصطنع المعروف
- الإنسان يحب علمه
- رأي الفلاسفة في الصداقة
- كيف يُختار الصديق
- شروط اتخاذ الصديق
- مراعاة الصديق
- عوامل افساد الفضائل

ـ محبّة الحكمة

ـ رأي أرسطو في السعادة التامّة

ـ مراتب الناس في الفضيلة وفي السعادة

ـ خاتمة المقالة الخامسة

المحبّة والصداقة

مقدمة:

قد سبق القول في حاجة بعض الناس إلى بعض، وتبين أن كل واحد منهم يجد تمامه عند صاحبه، وأنَّ الضرورة داعية إلى استعانة بعضهم ببعض، لأنَّ الناس مطبوعون على النقصانات، ومضطرون إلى تماماتها ولا سبيل لأفرادهم والواحد فالواحد منهم إلى تحصيل تمامه بنفسه كما شرحناه في ما مضى، فالحاجة صادقة والضرورة داعية إلى حال تجمع وتألف بين أشتات الأشخاص، ليصيروا باللتفاق والائتلاف كالشخص الواحد الذي تجتمع أعضاؤه كلّها على الفعل الواحد النافع له.

١ ـ المحبّة: أنواعها وأسبابها

وللمحبة[1] أنواع وأسبابها تكون بعدد أنواعها:

---

(١) المحبّة "Affection" أو "Love": هي محبّة الذات عينها لذاتها، لأنها أصل جميع أنواع المحبّات. والمحبّة بين كل اثنين إمّا لمناسبة في ذاتيهما، أو لاتحاد في وصف أو مرتبة، أو حال، أول فعل. وحقيقة أن تهب كُلّك لمن أحببت، فلا يبقى لك منك شيء.

وأهل المحبّة على ثلاثة أحوال:

١ ـ محبّة العامة.

٢ ـ محبّة الخواص أو الصادقين.

٣ ـ المحبة الذاتية.

والمحبة بنفسها كذلك أنواع ثلاث:

١ ـ المحبّة "philia" أي الصداقة.

٢ ـ المحبة "Agape" أي محبة الجار أو محبة الغير.

٣ ـ محبّة الذات "self".

والمحبّة تنقسم بحسب المبادئ والغايات إلى عشرة أقسام، خمسة منها للمحبين. أولها: الإلفة، ثم الهوى، ثم الخُلّة، ثم الشَغَف، ثم الوَجْد. وخمسة منها للعاشقين، أولها: الغرام، ثم الافتتان، ثم الوَلَه، ثم الدَهش، ثم الفناء. واسم المحبة يشتمل على الكل. والمحبة إما يستعملها المحب أو تستعمله، فإن استعملها كان له فيها كسب=

فأحد أنواعها: ما ينعقد سريعاً وينحلّ سريعاً.

والثاني: ما ينعقد سريعاً وينحلّ بطيئاً.

والثالث: ما ينعقد بطيئاً وينحلّ سريعاً.

والرابع: ما ينعقد بطيئاً وينحلّ بطيئاً[1].

وإنما انقسمت إلى هذه الأنواع فقط لأن مقاصد الناس في مطالبهم وسيرهم ثلاثة، ويتركب بينها رابع وهي اللذة[2] والخير والنافع والمتركب منها. وإذا كانت هذه غاياتُ الناسِ في مقاصدهم فلا محالة إنها أسباب لمحبة مَن عاون عليها وصار سبباً للوصول إليها.

فأما المحبة التي يكون سببها اللذّة فهي التي تنعقد سريعاً وتنحلّ سريعاً. وذلك أن اللذّة سريعة التغير، كما شرحنا أمرها في ما تقدم.

وأما المحبّة التي سببها الخير فإنها تنعقد سريعاً وتنحلّ بطيئاً.

وأما المحبّة التي سببها النافع فهي التي تنعقد بطيئاً وتنحل سريعاً.

وأما الّتي تتركب من هذه إذا كان الخير فإنها تنحلّ بطيئاً وتنعقد بطيئاً. وهذه المحبات كلّها تحدث بين الناس خاصة لأنها تكون بإرادة ورويّة. وتكون فيها مجازاة ومكافأة.

فأما التي تكون بين الحيوانات غير الناطقة فالأحرى بها أن تسمّى إلْفٌ[3] وتقع بين الأشكال منها خاصة. وأما الّتي لا نفوس لها من الأحجار وأمثالها فليس يوجد فيها إلا الميل الطبيعي إلى

= واختيار، وهو فيها لا محب، وإن استعملته لا يكون له فيها كسب ولا اختيار، ولا نظرٌ لنفسه، فهو عاشق. وسبب المحبّة ميل الجميل إلى الجمال بدلالة المشاهدة. والمحبّة مقام، ولها مراتب، وتبدأ من الألف حتى شدّة المحبّة واستيلائها على القلب، فتكون النُفرة عمّا سوى المحبوب أشد.

(انظر: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، الدكتور عبدالمنعم الحفني، ص٧٤٨ ـ ٧٤٩، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٠م).

(١) لقد خصص أرسطوطاليس "Aristoteles" كتابين (قسمين) من «علم الأخلاق إلى نيقوماخوس» عن الصداقة "Friendship" والمحبّة "Love" وهما الكتابين الثامن والتاسع، حيث أخذ مسكويه الكثير من آرائه عن الترجمة العربية مع تعديل بعض المواد.

(راجع: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، أرسطوطاليس، ترجمة من اليونانية إلى الفرنسية: بارتلمي سانتهلير، ونقله إلى العربية: أحمد لطفي السيد، ج٢، ص٢١٩، ٣٢٣، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٢٤م).

(٢) يقصد من اللّذة أي: اللّذة الماديّة التي تذهب بسرعة، غير الّذة المعنوية التي تترك أثراً عميقاً في نفس الإنسان، حسب رأي مسكويه المأخوذ عن أرسطو.

(٣) من الإلفة، والأنس والمحبّة.

مراكزها التي تخصها، وقد يوجد أيضاً بينها منافرة ومشاكلة بحسب أمزجتها الحادثة فيها من عناصرها الأول، وهذه الأمزجة كثيرة، وإذا وقع منها شيء يتناسب نسبة تأليفيّة أو عدديّة أو مساحيّة حدث بينها ضُروب من المشاكلة، وإذا كان أضدادها هذه النسب حدثت بينها منافرة، وتحدث لها أشياء تُسمّى خواصاً وهي أفعال بديعة، وهي التي تسمى أسرار الطبائع ولا سيما في النِسَب التأليفيّة، فإنها أشرف النسب بعد نسبة المساواة، ولها أضدادها أعني هذه النِسَب وهي مبنية مشروحة في صناعة الأرتماطيقي ثم في صناعة التأليف[1].

وأما الأمزجة التي بحسب هذه النسب فهي خفية عنا وعسرة المرام، وقد ادّعى قومٌ الوصولُ إليها، وليست تكون هذه الأفعال والخواص التي تحدث بين الأمزجة عن النسب المذكورة موجودة في العناصر أنفسها، والكلام فيها خارج عن غرضنا، وإنما ذكرناها ههنا لأنّها تشبه المشاكلات والمنافرات التي بين الحيوان في الظاهر، والنسبة التي تحدث بين الناس بالإرادة وهي التي نتكلّم فيها ويقع فيها ومكافأة ومجازاة.

والصداقةُ نوعٌ من المحبّة إلاّ أنّها أخصّ منها وهي المودّة بعينها، وليس يمكن أن تقع بين جماعة كثيرين كما تقع المحبة. وأما العشق فهو إفراط المحبة، وهو أخص من المودّة، وذلك أنه لا يمكن أن يقع إلاّ بين إثنين فقط، ولا يقع في النافع ولا في المركب مع النافع وغيره، وإنما يقع لمحبّ اللذّة بإفراط والمحبّ الخير بإفراط، وأحدهما مذموم والآخر محمود.

فالصداقة بين الأحداث، ومن كان في مثل طباعهم، إنما تحدث لأجل اللّذة فهم يتصادقون سريعاً ويتقاطعون سريعاً، وربّما اتّفق ذلك بينهم في الزّمان القليل مراراً كثيرة، وربما بقيت بقدر ثقتهم ببقاء اللذّة ومعاودتها حالاً بعد حال، فإذا انقطعت هذه الثقة بمعاودتها انقطعت الصداقة بالوقت وفي الحال.

والصداقة من المشايخ ومن كان في مثل طباعهم إنما تقع لمكان المنفعة، فهم يتصادقون بسببها، فإذا كانت المنافع مشتركة بينهم وهي في الأكثر طويلة المدة، كانت الصداقة بينهم باقية، فحين تنقطع علاقة المنفعة بينهم وينقطع رجاؤهم من المنفعة المشتركة تنقطع مَودّاتهم.

والصداقة بين الأخيار تكون لأجل الخير، وسببها هو الخير، ولما كان الخير شيئاً ثابتاً غير

---

(١) يقصد من «صناعة التأليف» أي: تأليف الألحان الموزونة التي تتركب مع نغمات الموسيقى "Music".

متغير الذات صارت مودّات أصحابه باقية غير متغيّرة، وأيضاً لمّا كان الإنسان مُركّباً من طبائع متضادة، صار ميل كل واحد يخالف ميل الآخر، فاللّذة التي توافق إحداها تخالف لذة الأخرى التي تضادها، فلا تخلص له لذّة غير مَشوبة بأذى، ولمّا كان فيه أيضاً جوهر آخر بسيط إلهي غير مخالط لشيء من الطبائع الأخر، صارت له لذة غير مشابهة لشيء من تلك اللذّات، وذلك أنها بسيطة[1] أيضاً.

٢ ـ المحبّة الإلهيّة

والمحبّة الّتي سببها هذه اللذّة هي التي تفرط حتى تصير عشقاً تاماً خالصاً شبيهاً بالوَلِه[2]، وهي المحبة الإلهية[3] الموصوفة التي يدعيها بعض المتألّهين، وهي التي يقول فيها أرِسطو طاليس حكاية عن أبرقليطس[4]:

---

(١) البسيطة في مقابل المركّبة.

(٢) أي: التحيّر مِن شدةِ الحُبّ.

(٣) الحب الإلهي أو المحبّة الإلهية: "Divine Love" وراء حب العقلاء، وهو صفة قائمة بذاتها في الله بذاته، وحب العقلاء قائم بهم فيحبّونه بحبه إيّاهم. فإذا ارتفعت محبّة المحب إلى مرتبة المحبوبيّة تحقق له الوصول، وارتفع عنه التضاد، ولم يعد ثمة فرق بين محب ومحبوب، وإنّما هي المحبّة للكل كما يقول الشاعر اليوناني القديم فيرجيل "Virgil" «٧٠ ـ ١٩ ق.م»، وهي المحبّة الحقيقة، فكل محبوب محب وكل محب محبوب، وعندئذٍ يتكلّم المحب عن نفسه باعتباره المحبوب.

(انظر: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، عبدالمنعم الحفني، ص٧٤٩، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٠م، وكذلك انظر: الموسوعة الصوفية للمؤلف نفسه، ص٩٤٢، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٣م).

(٤) عرفه الإسلاميون باسم «أبرقلُس» و«بُرُقلُس» و«فرقلُس» و«فرقليس» و«ابركليس» أيضاً، وذكروا أنه القائل بالدهر، ونقلوا الكثير من كتبه، وكان له تأثيره الذي يضارع تأثير أرسطو، وكان أهم كتبه لديهم كتابه المعروف باسم «العلل» والذي ذكره النديم باسم «الخير الأول» في الفهرست. ولكن الدكتور المحقق قسطنطين زُريق في تحقيقه لكتاب تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص١٣٨، يرجح اسم «انباذقليس» المتوفي سنة ٤٣٥ قبل الميلاد. وعلى كل حال، أبرقليطس: كلمة معرّبة عن اليونانية، "Procles" أو "proclus" فيلسوف يوناني من أتباع الفيلسوف أفلاطون (صاحب كتاب الجمهوريّة)، ٤١٠ ـ ٤٨٥ للميلاد، له شرحٌ على كتاب (طيماوس) لأفلاطون. أبرقليطس أو (بروقلوس) يعتبر آخر من يُعتدّ بهم من الفلاسفة الإغريق، لأنّه بعد وفاته بأقل من نصف قرن حظر الإمبراطور جستنيان تدريس الفلسفة (٥٢٩م) وخلت أثينا والإسكندرية من مدارسها. ويتمثل في مؤلفاته أحسن ما كُتب بين نهاية الفلسفة اليونانيّة، وبداية فلسفة العصور الوسطى. لقد نفي أبرقليطس سنة واحدة إلى ليديا، ولكن ربما كان ذلك اعتزالاً طوعياً. وكان بلا ريب متنسكاً مستغرقاً على الدوام في أعمق التأملات. وكان إنسانياً وورعاً، ويتكلم لغة الملهمين. أما كتاباته فتؤلف مزيجاً غريباً من اللطافة المنطقية والمعاينة الصوفية، ومن الطقوسية والحرّية، ومن اليونان والشرق. وقد نظم أبرقليطس أيضاً أشعاراً، أورفية الاستلهام. وشاء أن يدفن بجانب «سيريانوس» معلمه المبجّل، ووضع بنفسه العبارة التي أوصى بأن تنقش على شاهدة قبره: «هنا يرقد أبرقليطس الليقياني، تلميذك وخلفك. فياسيريانوس الطيب، هاهما يونانان محبوسان في قبر واحد، فعسى معابد السماء تحفظ نفسينا». =

«إنّ الأشياء المختلفة لا تتشاكل ولا يكون منها تأليف جيد، وأمّا الأشياء المتشاكلة وهي التي يسّر بعضها ببعض، ويشتاق بعضها إلى بعض».

فأقول إنّ الجواهر البسيطة إذا تشاكلت واشتاق بعضها إلى بعض تألّفت، وإذا تألّفت صارت شيئاً واحداً ولا غيريّة بينها، إذ الغيريّة إنّما تحدث من جهة الهيولى، وأما الأشياء ذوات الهيولى وهي الأجرام فإنها وإنْ اشتاقت بنوع من الشوق إلى التّأليف، فإنّها لا تتحد ولا يمكن ذلك فيها، وذلك انّها تلتقى بنهاياتها وسطوحها[١] دون ذواتها، وهذا الالتقاء سريع الانفصال إذا كان التأحد فيه ممتنعاً، وأنما تتأحّد بنحو استطاعتها أعني ملاقاة سطوحها.

فإذا الجوهر الإلهي الذي في الإنسان إذا صفا من كدورته التي حصلت فيه من ملابسة الطبيعة، ولم تجذبه أنواع الشهوات وأصناف محبّات الكرامات، اشتاق إلى شبيهه ورأى بعين عقله الخير الأوّل المحض الذي لا تشوبه مادة فأسرع إليه، وَحينئذ يفيضُ نور ذلك الخير الأوّل عليه فيلتذّ به لذّة لا تشبهها لذّة، ويصير إلى معنى الاتحاد الذي وصفناه، استعمل الطبيعة المدنيّة أم لم يستعملها، إلاّ أنه بعد مفارقته الطبيعة بالكليّة أحق بهذه الرتبة العالية، لأنه ليس يصفو الصفاء التام إلاّ بعد مفارقته الحياة الدنيويّة.

ومن فضائل هذه المحبة الإلهية أنها لا تقبل النقصان ولا تقدح فيها السِعَاية[٢]، ولا يعترض عليها الملك ولا تكون إلاّ بين الأخيار فقط، وأما المحبات التي تكون بسبب المنفعة واللذة فقد تكون بين الأشرار وبين الأخيار والأشرار، إلاّ أنّها تنقضي وتتحلل مع تقضي النافع واللذيذ، لأنها عرضيّة[٣]، وكثيراً ما تحدث بالاجتماعات في المواضع الغريبة إلاّ أنها تزول بزوال المواضع كالسفينة وما جرى مجراها، والسبب في هذه المحبة الأُنس، وذلك أن الإنسان آنس بالطبع وليس بوحشي ولا نفور، ومنه اشتق اسم الإنسان[٤] في اللغة العربية،

= (انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، عبدالمنعم الحفني، ج١، ص٢٨٨ ـ ٢٨٩ مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٩م، وكذلك انظر: معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، ص١٦ ـ ١٧، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٧م).

(١) سطح الشيء مقابل ذات الشيء، أي: كُنه وحقيقة الشيء، ولكن سطح الشيء، كما هو دارجٌ على ألسنتنا، نقول: هذا فهمٌ سطحيٌ، هذا كلامٌ سطحيٌ، أي: ليس لُب وكُنه الكلام.

(٢) السِعَاية: النميمة والوِشاية.

(٣) العَرضيّة، في مقابل الطوليّة.

(٤) قال الأزهري: وأصل الإنسِ والأَنسِ والإنسانِ من الإيناسِ، وهو الإبصار. ويقال آنستُه وآنسْتُه، أي أبصرته، وقال الأعشى:
=

وقد تبين ذلك في صناعة النحو، وليس كما قال الشاعر[1]:

سُـمـيـتَ إنـسـانـاً لأنـكَ نـاسِ[2]

فإن هذا الشاعر ظن أن الإنسان مشتق من النسيان، وهو غلط منه، وينبغي أن يعلم أن هذا الأنس الطبيعي في الإنسان هو الذي ينبغي أن نحرص عليه ونكتسبه مع أبناء جنسنا، حتى لا يفوتنا بجهدنا واستطاعتنا فإنه مبدأ المحبّات كلها وإنما وضع للناس بالشريعة وبالعادة الجميلة اتخاذ الدّعوات والاجتماع في المآدب[3] ليحصل لهم هذا الأُنس.

٣ ـ الفضيلةُ العامّةُ في الحجِّ وصلاةِ الجُمعةِ والجماعة

ولعلَّ الشريعة إنما أوجبت على النّاس أن يجتمعوا في مساجدهم كل يوم خمس مرّات، وفضلّت صلاة الجماعة على صلاة الآحاد ليحصل لهم هذا الأنس الطبيعي الذي هو فيهم بالقوة حتى يخرج إلى الفعل.

ثم تتأكد بالاعتقادات الصحيحة التي تجمعهم وهذا الاجتماع في كلّ يوم ليس يتعذر على أهل كل محلة وسكة. والدّليل على أن غرض صاحب الشريعة ﷺ[4] ما ذكرناه أنه واجب

= لا يَـسْـمَـعُ الـمَـرْءُ فـيـهـا مـا يُـؤَنِـسُـه   بـالـلـيـلِ، إلاّ نَـئِـيـمَ الـبُـومِ والـضُّـوَعـا

(لسان العرب، أبي الفضل جمال الدين محمّد بن مكرم بن منظور، ج١، ص١٧٣، دار صادر، بيروت، ٢٠٠٤م).

(١) يقصد الشاعر العربي الكبير أبو عبادة الوليد بن عبيد بن يحيى البُحتري (ت ٢٨٤هـ).

(٢) الإنسان: "Human" كائن حيّ أو حيوان ناطق كما حدَّده بعض الفلاسفه. ويعتبر الإنسان من وجهة النّظر البيولوجيّة أعلى مرحلة في تطوّر الحيوانات على الأرض، وهو يختلف عن أكثر الحيوانات بتطوُّر عقله وكلامه. وبينما يتحدّد سلوك الحيوان بالغرائز وردود الأفعال إزاء البيئة، فإنّ سلوك الإنسان يتحدّد بالتفكير والانفعالات والإرادة ودرجة معرفة القوانين التي تحكم الطبيعة.

وقد تحوّلت مسألة الإنسان ومصيره إلى قضايا أساسية في الفلسفة الحديثة، فعبد أن كانت الفلسفة تبحث عن مصير العالم وطبيعة الكون "cosmos" أخذت تتساءل عن حقيقة الأمر البشري في داخل الإنسان، وكيف يمكن أن نعرفه؟ فعلماء الاجتماع قد اكتشفوا أنّ الفرد يتغيّر كلّيّاً فيما إذا دُرِس معزولاً أو إذا دُرِسَ مندمجاً في جماعة، فقد لاحظوا أن للإنسان قدرات هائلة للتكيّف، وقدرة على إنتاج أدوات عمل يقوم بواسطتها بالتّأثير في الطبيعة وتحويلها. وقد اكتشف علماء النفس أنّ في أعماق الإنسان شخصيّة ثانية لا واعية، ولكنّها فاعلة وإن كانت تتستّر وراء ملامح الشخصية السّطحيّة والاجتماعية. انطلاقاً من هذا التعدّد والغنى في شخصيّة الإنسان، طالبت الفلسفات المعاصرة والوجوديّة والظاهراتيّة والماركسيّة، أن يُنظر إلى الإنسان «ككلّ» أو «كوحدة» متعددة الجوانب، ليسهل «فهمه» وليس «تفسيره».

(الموسوعة الميسّرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، كميل الحاج، ص٧٠ ـ ٧١، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ٢٠٠٠م).

(٣) المآدب جمع مأدبة: طعامٌ يُصْنَعُ لدعوةٍ.

(٤) صاحب الشريعة :"Law-bringing" بهذا المصطلح كان الفلاسفة يشيرون إلى النبي "propht"، وهي تسمية جديدة=

على أهل المدينة بأسرهم أن يجتمعوا، في كل أسبوع يوماً بعينه في مسجد يسعهم ليجتمع أيضاً شمل أهل المحال والسِكك في كل أسبوع، كما اجتمع شمل أهل الدور والمنازل في كل يوم[١] ثم أوجب أيضاً أن يجتمع أهل المدينة مع أهل القرى والرساتيق[٢] المتقاربين في كل سنة مرتين في مصلى بارزين مُصحَرَيْن[٣]، ليسعهم المكان ويتجدد الأنس بين كافتهم وتشملهم المحبة الناظمة لهم، ثمّ أوجب بعد ذلك أن يجتمعوا في العمر كله مرة واحدة في الموضع المقدس بمكّة، ولم يعين مِن العمر وقتاً مخصوصاً ليتسع لهم الزمان، وليجتمع أهل المدن المتباعدة كما اجتمع أهل المدينة الواحدة، ويصير حالهم في الأنس والمحبّة وشمول الخير والسعادة كحال المجتمعين في كل سنة، وفي كل أسبوع وفي كل يوم، فيجتمع بذلك الأُنس الطبيعي إلى الخيرات المشتركة، وتتجدد بينهم محبة الشريعة وليكبروا الله على ما هداهم ويغتبطوا بالدين القويم القيم الذي ألّفهم على تقوى الله وطاعته.

٤ ـ المَلِكُ هو الحارس

والقائم بحفظ هذه السنّة وغيرها من وظائف الشَرع حتى لا تزول عن أوضاعها هو الإمام، وصناعته هي صناعة الملك، والأوائل لا يسمون بالملك إلاّ مَن حَرَس الدّين وقام بحفظ مراتبه

= تدل على مدى جرأة الفلاسفة في ذلك العصر، وذلك لأن النبي وبحسب الرأي الكلاسيكي الإسلامي السائد، لا يتعدى كونه المُؤتمن على الشريعة والمبلّغ لها، وبالتالي فالله هو صاحب الشريعة وليس النبي. ولكن الفلاسفة في ذلك العصر تجاوزوا هذا التعبير السائد وقالوا: بأن النبي هو صاحب الشريعة، فكأنّهم قالوا بأن الشريعة "Divine Law" أو فهم الشريعة بشريّة متغيّرة، لا إلهيّة وثابتة، بعكس الدين الذي هو ثابت عند كل الأديان، وهذا ما يعبّر عنه اليوم بعلمنة الدين "Secularization of Religion".

(١) المِصْرُ (المدينة): ما لا يَسَعُ أكبر مساجِدِه أهْلَهُ.
(كتاب التعريفات، الجُرجاني، ص ١٧٦، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠٣م).

(٢) رِستاق: (لفظ فارسي ـ معّرب) وهو السواد في الأماكن العامرة بالأشجار والزرع، يقال سواد الكوفة: أي نخيلها وأشجارها وزرعها، وسواد العراق سمي بذلك لخضرة أشجاره وزرعه، والجمع رساتيق.
جاء في لسان العرب: الرّستق والرّزدق: الصّفّ، وهو بالفارسية: رَزده، وفي غرائب اللغة العربيّة: صفٌّ من الناس أو النخيل، أصله راسته. من الفارسية، بمعنى: صف. والرستق، والرزدق دخلت إلى العربية وبقيت بالمعنى نفسه، والرَّستق أيضاً: معرّب «روستا، القرية» قال رجلٌ من كندة:
فَـدَخَـلْـنَ لَـمْ يـكْـسِـرْنَ بـابـاً دُونَـهُ   سِـرّاً ولـم يـغـز عـن أهـل الـرسـتُـقِ.
(انظر: القاموس الجامع للمصطلحات الفقهية، الشيخ عبدالله عيسى إبراهيم الغديري، ص٢٠٩، دار المحجة البيضاء، دار الرسول الأكرم، بيروت، ٢٠٠٥م. وكذلك انظر: الكلمات الفارسية في المعاجم العربية، جهينة نصر علي، ص١٦٦، دار طلاس، دمشق، ٢٠٠٣م).

(٣) أي: في الصحراء، ويقصد المكان الواسع وتحت السماء.

وأوامره وزواجره. وأما من أعرض عن ذلك فيسمّونه متغلّباً، ولا يؤهلونه لاسم الملك. وذلك أن الدين هو وضع إلهي يَسوق الناس باختيارهم إلى السعادة القصوى، والملك هو حارس هذا الوضع الإلهي حافظ على الناس ما أخذوا به.

وقد قال حكيم الفرس وملكهم أردشير[1]:

«إنّ الدينَ والمُلكَ أخوانِ تَوأمانِ لا يتمّ أحدهما إلاّ بالآخر. فالدين أُسٌّ والمَلِكُ حارسٌ، وكُلّ ما لا أُسَّ له فمهدومٌ، وكُل ما لا حارس له فَضائعٌ»[2].

ولذلك حكمنا على الحارس الذي نصب للدين أن يتيقظ في موضعه ويحكم صناعته، ولا يباشر أمره بالهوينا ولا يشتغل بلذة تخصه، ولا يطلب الكرامة والغلبة إلا من وجهها، فإنه متى أغفل شيئاً من حدوده دخل عليه مِن هُناك الخَلل والوهن. وحينئذ تتبدّلُ أوضاع الدين ويجد الناس رخصة في شهواتهم، ويكثر من يساعدهم فتنقلب هَيئة السعادة إلى ضدّها، ويحدث بينهم الاختلاف والتباغُضْ، فأدّاهم ذلك إلى الشتات والفرقة وبطل الغرض الشريف. وانتقض النظام الذي طلبه صاحب الشرع بالأوضاع الإلهية، فاحتيج حينئذ إلى تجديد الأمر واستئناف التدبير وطلب الإمام الحقّ والملك العدل.

ونعود إلى ذكر أجناس المحبّات وأسبابها فنقول: إن هذه الاسباب كلها ما خلا «**المحبة الإلهية**» إذا كانت مشتركة بين المتحابين وواحداً بعينه، جاز في الشيئين أن ينعقدا معاً، وجاز أيضاً أن يبقى احدهما وينحل الآخر. مثال ذلك أن اللذات المشتركة بين الرجل والمرأة هي

---

(١) أردشير :"Ardashir" اسم ثلاثة ملوك من السلالة الساسانية الحاكمة على بلاد فارس. أهمهم ويبدو المقصود هنا هو مؤسس السلالة.
(إخوان الصفاء، فلسفتهم وغايتهم، الدكتور فؤاد معصوم، ص٣٤١، دار المدى، دمشق، ١٩٨٨م).
أردشير الأول (أردشير بن بابك) (Ardashir-1) ازدهر في منتصف القرن الثالث للميلاد.
ملك فارس ٢٢٤ ـ ٢٤١م، مؤسس الأمبراطورية الساسانيّة. انتصر على البارثين انتصاراً حاسماً عام ٢٢٤م. وأطاح بأمبراطوريتهم. بنى في عهده عدداً من المدن وعُني بحفر القنوات وإقامة الجسور. جعل الزرادشتيّة دين الدولة الرسمي. وصيته أردشير تعتبر وصية جامعة لمؤسس دولة كبيرة وجامعة، حيث جمع فيها تجاربه التي عانى في اكتسابها، ترجم عهد أردشير إلى العربية في دور مبكر، وأنه ربما تمت ترجمته في أواخر العصر الأموي.
(للمزيد عن حياة وأفكار أردشير راجع: تجارب الأمم لأبي علي مسكويه، ج١، ص١٢١ ـ ١٥٤، تحقيق: أبو القاسم إمامي، دار سروش، طهران، ٢٠٠١م. وكذلك، مقدمة كتاب عهد أردشير، تحقيق: الدكتور إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٦٨م. وكذلك راجع: مقالة السيد حسن تقي زادة تحت عنوان: نخستين پادشاهان ساساني (ملوك الساسانيين الأوائل) ضمن كتاب: (بيست مقاله تقي زاده)، ص٢٨٤ ـ ٢٨٩، طهران، ١٩٦٨م).

(٢) انظر: عيون الأخبار، ابن قتيبة الدينوري، ج٢، ص١١، دار المعارف، القاهرة.

سبب «للمحبّة بينهما»، فقد يجوز أن تجتمع المحبّتان لأنّ السبب واحد وهي اللّذة، وقد يجوز أن تنقطع إحداهما وتبقى الأخرى، وذلك ان اللذّة تتغيّر ولا تكاد تثبت كما تقدم وصفها؛ فقد يجوز أن يتغير سبب إحدى المحبتين ويثبت الآخر، وأيضاً فإن بين الرجل وبين زوجته خيرات مشتركة ومنافع مختلطة، وهما يتعاونان عليها، أعني الخيرات الخارجة عنا، وهي الأسباب التي تُعمّر بها المنازل، فالمرأة تنتظر من زوجها تلك الخيرات، لأنه هو الذي يكتسبها ويحضرها. وأما الرجل فإنّه ينتظر من زوجته ضبط تلك الخيرات، لأنها هي التي تحفظها وتدبرها لتثمر ولا تضيع. فمتى قصّر أحدهما اختلفت المحبّة وحدثت الشكايات، ولا تزال كذلك إلى أن تنقطع أو تبقى مع الشكايات والمَلامة.

وكذلك حال المنفعة المشتركة بين الناس إذا كانت واحدة بعينها. وأمّا المحبّات المختلفة التي أسبابها مختلفة فهي أولى بسرعة التحلل. ومثال ذلك أنْ تكون محبة أحد المتحابّين لأجل المنفعة، ومحبّة الآخر لأجل اللذة كما يعرض ذلك للمعاشرين، على أن أحدهما مغنّ والآخر مستمع، فإن المغني منهما يحب المستمع لأجل المنفعة. والمستمع منهما يحب المغني لأجل اللذة. وكما يعرض أيضاً بين العاشق والمعشوق اللذين أحدهما يلتذّ بالنظر، والآخر ينتظر المنفعة وهذا الصنف من المحبة يعرض فيه أبداً التشاكي والتظلّم، وذلك أن طالب اللذة يتعجل مطلوبه وطالب المنفعة يتأخّر عنه وليس يكاد يعتدل الأمر بينهما: ولذلك ترى العاشق يشكو معشوقه ويتظلّم منه، وهو بالحقيقة ظالم ينبغي أن يشتكى لأنه يتعجل لذته بالنظر، ولا يرى المكافأة بما يستحق صاحبه.

٥ ـ المحبّة اللّوامة

«والمحبّة اللّوامة»[(١)] كثيرة الأنواع، إلا أنّ الأصل فيها ما ذكرت، ويوشك أن تكون المحبة بين الرئيس والمرؤوس والغني والفقير تعرض لها الملامة والتوبيخ، لأجل اختلاف الأسباب، ولأنّ كل واحد ينتظر من المكافأة عند الآخر ما لا يجده عنده، فيقع فساد في النيات بينهما ثم استبطاء ثم ملامات. ويزيل ذلك طلب العدالة ورضي كل واحد بما يستحقه من الآخر، وبذل

(١) المحبّة التي تلوم النفس الإنسانية.

كل واحد للآخر العدل المبسوط بينهما، والمماليك خاصة لا يرضيهم من مواليهم[1] إلا الزيادة الكثيرة في الاستحقاق، وكذلك الموالي يستبطئون[2] العبيد في الخدمة والشفقة والنصيحة، وفي جميع ذلك يقع اللوم وفساد الضمير، فهذه المحبة اللوامة لا تكاد تخلو منها إلاّ على شريطة العدل وطلب الوسط من الاستحقاق والرضا به وهو صعب.

٦ ـ محبة الأخيار

وأما «محبة الأخيار» بعضهم بعضاً فإنها لا تكون للذّة خارجة ولا لمنفعة، بل للمناسبة الجوهريّة بينهما، وهي قصد الخير والتماس الفضيلة فإذا أحبّ أحدهم الآخر لهذه المناسبة لم تكن بينهم مخالفة ولا منازعة، ونصح بعضهم بعضاً وتلاقوا بالعدالة والتساوي في إرادة الخير، وهذا التساوي في النصيحة وإرادة الخير هو الذي يوحّد كثرتهم. ولهذا حدّ الصديق بأنه: «آخر هو أنت إلاّ أنّه غيرك بالشخص»[3]، ولهذا صار عزيز الوجود ولم يوثق بصداقة الأحداث والعوام، وَمَن ليس بحكيم، لأنّ هؤلاء يحبون ويصادقون لأجل اللذة والمنفعة، ولا يعرفون الخير بالحقيقة وأغراضهم غير صحيحة.

وأما السلاطين فانهم يظهرون الصداقة على أنهم متفضلون ومحسنون إلى من يصادقهم، فليس يدخلون تحت الحدّ الذي ذكرناه، وفي صداقتهم زيادة ونقصان، والمساواة عزيزة الوجود عندهم.

٧ ـ محبّة الوالد

وكذلك «محبة الوالد» للولد والولد للوالد لأن أنواع هذه المحبة مختلفة وأسبابها أيضاً مختلفة كما قلنا، إلاّ أنّ محبة الوالد للولد والولد للوالد، وإن كان بينهما اختلاف ما من وجه، فإن بينهما اتفاقاً ذاتياً، وأعني بالذاتي ههنا أن الوالد يرى في ولده أنه هو هو، وإنّه نسخ

---

(١) أي: العبيد المملوك.

(٢) في البت في أمرهم.

(٣) هذا قول الفيلسوف الكبير الكندي حيث يقول: «الصّديقُ إنسانٌ هُو انتَ إلاّ أنّهُ غيرك، حيواني موجود واسم على غير معنى».
(انظر: رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق: محمد عبدالهادي أبو ريدة، ص١٢ و١٧٠، دار الفكر العربي، مصر، ١٩٥٠م، وكذلك ذكر الثعالبي هذا القول في كتابه: التمثيل والمحاضرة، ص٤٦٢، تحقيق: عبدالفتاح محمد الحلو، القاهرة، ١٩٦١م).

صورته التي تخصّه من الإنسانية في شخص ولده نَسْخاً طبيعيّاً، ونقل ذاته إلى ذاته حقيقاً، وحق له أن يرى ذلك، لأن التدبير الإلهي بالسياسة الطبيعية التي هي سياسته عز وجل، هو الذي عاون الإنسان على إنشاء الولد، وجعله السبب الثاني في ايجاده ونقل صورته الإنسانية إليه.

ولذلك يُحب الوالد لولده جميع ما يحبه لنفسه، ويسعى في تأديبه وتكميله بكلِّ ما فاته في نفسه طُول عمره، ولا يشق عليه أن يقال له ولدك أفضل منك، لأنّه يرى أنه هو هو، وكما أن الإنسان إذا تزايد في نفسه حالاً فحالاً وترقّى في الفضيلة درجة فدرجة، لا يشق عليه أن يقال له انّك الآن أفضل مما كنت، بل يسره ذلك، وكذلك تكون حاله إذا قيل له في ولده مثل ذلك، ثم تفضل أيضاً «محبة الوالد» على «محبة الولد» بأنه الفاعل له، وبأنه يعرفه منذ أول كونه ويستبشر به وهو جنين، ثم تزداد محبته له مع التربية والنشأ، ويتأكد سروره به وتأميله له، ويحدث له اليقين بأنه باق به صورة وإن فنى بجسمه مادة، وهذه المعاني الجليلة عند أهل العلم تتراءى للعوام كأنها من وراء ستر.

٨ ـ محبة الولد

وأما **«محبة الولد»** للوالد فإنها تنقص عن هذه الرتبة بأن الولد مفعول، وبأنه لا يعرف ذاته ولا فاعل ذاته إلا بعد زمان طويل، وبعد أن يستثبت أباه حساً وينتفع به دهراً ثم يعقل بعد ذلك أمره بالصحة، وعلى مقدار عقله واستبصاره في الأمور يكون تعظيمه لوالديه ومحبته لهما[١]. ولهذه العلة وصى الله عز وجل الولد بوالده، ولم يوص الوالد بولده[٢]. وأما محبة الإخوة بعضهم لبعض فلأن سبب كونهم ونشئهم واحد بعينه.

ويجب أن تكون نسبة الملك إلى رعيّته نسبة أبويّة ونسبة رعيته اليه نسبةً بنويّة، ونسبة الرعية بعضهم إلى بعض نسبة أخويّة حتى تكون السياسات محفوظة على شرائطها الصحيحة. وذلك أن مراعاة المَلِك لرعيته هي مراعاة الأب لأولاده، ومعاملته إيّاهم تلك المعاملة. وقد كنا أشرنا إلى ذلك وسنزيده بيانا إذا صرنا إلى ذكر سياسة الملك في موضع آخر، وعنايته برعيّته

---

(١) كما يقال في المثل الشائع: «الوَلَدُ سِرُّ أبيه» أو «الولد على سير أبيه».

(٢) في الحقيقة هذه حالة نفسية، يقرّها بعض علماء النفس في التربية وسيكولوجيّة الإنسان، ولكن هي بحاجة إلى دقّة وتمعن أكثر وبحسب تطور الزمان والمكان.

يجب أن تكون مثل عناية الأب بأولاده، شفقة وتحنّناً وتعهّداً وتعطّفاً خلافة لصاحب الشريعةﷺ، بل لِمشرّع الشريعة تعالى ذكره في الرأفة والرحمة، وطلب المصالح لهم ودفع المكاره عنهم وحفظ النظام فيهم، وبالجملة في كلّ ما يجلب الخير يمنع الشر. فإنه عند ذلك تحبّه رعيّته محبّة الأولاد للأب الشفيق، وتحدث بينهما تلك النسبة.

وإنما تختلف هذه المحبّات بالتفاضل الذي يكون بعظم المنافع، فيجب أن يكرم الأب كرامة أبوية ويكرم السلطان كرامة سلطانية؛ ويكرم الناس بعضهم بعضاً كرامة أخويّة.

ولكل مرتبة من هذه استئهال[1] خاص بها واستحقاق واجب لها، فإذا لم يحفظ بالعدالة زاد ونقص وعرض لها الفساد، وانتقلت الرياسات وانعكست الأمور، فيعرض لرياسة الملك أن تنتقل إلى رياسة التغلّب، ويتبع ذلك أن تنتقل محبة الرعية إلى البغض له، ويعرض لرياسات من دونه مثل ذلك، فتصير محبة الأخيار إلى تباغض الأشرار وتعود الإلفة نفاراً والتودد نفاقاً، ويطلب كل أحد لنفسه ما يظنه خيراً له وإن أضر بغيره، وتبطل الصداقات والخير المشترك بين الناس، ويؤول الأمر إلى الهرج الذي هو ضد النظام الذي رتبه الله لخلقه ورسمه بالشريعة وأوجبه بالحكمة البالغة.

٩ ـ محبة العبد لخالقه

وأما المحبّة التي لا تشوبها الانفعالات ولا تطرأ عليها الآفات، وهي «**محبّة العبد لخالقه**» عزّ وجل[2]، فإنها إنما تخلص للعالم الرباني وحده خاصة، ولا سبيل لغيره إليها إلاّ بالدعوى الكاذبة. وكيف يجد الإنسان السبيل إلى محبة من لا يعرفه، ولا يعرف ضروب أنعامه الدارة عليه، ووجوه إحسانه المتصلة به في بدنه ونفسه، اللّهم إلاّ أنْ يصوّر في نفسه صَنماً، ويظنه الخالق عزّ وجل فيحبّه ويعبده، فإنّ أكثر الناس كما قال الله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ

---

(١) أي: ما هو أهلٌ لها، متأهلٌ لهذه المرتبة.

(٢) وأجمل ماقيه في المحبة: أنها ارتياح القلب لوجود المحبوب، وذهاب المحب بالكليّة في ذكرالمحبوب، وخلوص المحب لمحبوبه بكل وجه، وسُكر لاصحو فيه، ودَهَش عند لقاء المحبوب يعطّل التميز.
والمحبّة قضية توجب المحبّة، وقيل في الآية ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة/ ٥٤] أنه لولا أنه تعالى يحبهم لما أحبّوه، ولولا أنه أخبر عن المحبّة فأنّى كنّا نصدّق أن الإنسان المخلوق من الطين يمكن أن يُحِب أو يُحَب؟
(المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، عبد المنعم الحفني، ص٧٥٠، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٠م).

إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴿١٠٦﴾[1] ولعمري أن العامة تدعي المعرفة والمحبة وهم يتصورون شخصاً وشبحاً فتكون عبادتهم له دون الله، وهذا هو الضلال البعيد، ومدعو هذه المحبة كثيرون جداً والمحققون قليلون جداً، بل هم أقل القليل. وهذه المحبة لا محالة تتصل بها الطاعة والتعظيم ويتلوها، ويقرب منها محبة الوالدين وإكرامهما وإطاعتهما، وليس يرتقي إلى مرتبتهما شيء من المحبّات الأُخر إلاّ «محبة الحكماء» عند تلامذتهم، فإنها متوسطة بين المحبة الأولى والمحبة الثانية، وذلك أن المحبة الأولى لا يبلغها شيء من المحبّات، كما أن أسبابها لا يبلغها شيء من الأسباب والنِعم التي تأتي من قبلها لا يشبهها شيء من النعم، وأما المحبة الثانية فهي تتلوها لأنَّ سببها هو السبب الثاني في وجودنا الحسي، أعني أبداننا وكوننا.

١٠ ـ محبة الحكماء

وأما «**محبة الحكماء**» فهي أشرف وأكرم من محبة الوالدين لأجل أن تربيتهم هي لنفوسنا، وهم الأسباب في وجودنا الحقيقي، وبهم وصلنا إلى السعادة التامة التي نلنا بها اللّقاء الأبدي والنعيم السرمدي في جوار رب العالمين.

فبحسب فضل أنعامهم علينا وبقدر فضل النفوس على الأبدان تجب حقوقهم وتلزم طاعتهم ومحبتهم، وليس يبلغ أحد جزاء ولا مكافأة الأول ولا ما يستأهله الثاني، أعني الوالدين، وإن هو اجتهد وبالغ، ولا يؤدي حقوقهما أبداً وإنْ خدم بأقصى طاقته وغاية وسعه.

١١ ـ محبة طالب الحكمة للحكيم

وأما «**محبة طالب الحكمة للحكيم**» والتلميذ الصالح للمعلم الخير[2]، فإنها من جنس المحبة الأولى وفي طريقها، وذلك لأجل الخير العظيم الذي يشرف عليه ويصل إليه، وللرجاء الكريم الذي لا يتحقق إلاّ بعنايته ولا يتم إلاّ بمطالعته، ولأنه والد روحاني[3] ورب بشري وإحسانه إحسانٌ إلهي. وذلك أنه يربّيه بالفضيلة التامّة ويغذوه بالحكمة البالغة، ويسوقه

---

(١) يوسف/ ١٠٦.

(٢) للمزيد عن أنواع المحبّة والصداقة راجع الأبواب ١٠ ـ ١٣ من الكتاب الثامن والتاسع، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس لأرسطوطاليس. وكذلك: الأخلاق لأرسطوطاليس، ترجمة: إسحاق بن حُنين، تحقيق: عبدالرحمن بدوي، ص٢٧٢ ـ ٣٣٣. وقد خصّهُما أرسطوطاليس بموضوع المحبّة والصداقة.

(3) Spiritual-Heavenly.

إلى الحياة الأبدية في النعيم السرمدي، وإذا كان هو السبب في كل وجودنا العقلي وهو المربّي لنفوسنا الروحانية[1]، فبحسب فضل النفس على البدن يجب أن يفضل المنعم بهذا على المنعم بذاك، وبقدر فضلها على البدن يكون فضل التربية على التربية، فيحق أن يحب التمليذ معلم الحكمة محبة خالصة شبيهة بالمحبة الأولى. ولذلك قلنا أنّ هذه المحبة من جنس تلك المحبة الاولى، والطاعة له من جنس تلك الطاعة، وكذلك تعظيمه له وإجلاله إياه. ثم لما كان سبب هاتين النعمتين ومعرضنا لهما وسائقنا إليهما والى جميع النعم، هو السبب الأول الذي هو سبب الخيرات كلها، قربت منا أو بعدت عنا عرفناها أو لم نعرفها، وجب أن تكون محبتنا له في أعلى مراتب المحبات. وكذلك طاعتنا له وتمجيدنا إياه.

ويجب على من بلغ هذه المنزلة من الأخلاق أن يعرف مراتب المحبات، وما يستحقه كل واحد من صاحبه حتى لا يبذل كرامة الوالد للرئيس الأجنبي، ولا كرامة الصديق للسلطان، ولا كرامة الولد للعشير[2]، ولا كرامة الأب للابن، فإن لكلّ واحد من هؤلاء وأشباههم صِنفاً من الكرامة وحقّاً من الجزاء ليس للآخر، ومتى خلط فيه اضطرب وفسد وحدثت الملامات. وإذا وفّى كلّ واحد منهم حقه وقسطه من المحبة والخدمة والنصيحة، كان عادلاً، وأوجبت له محبته وعدالته فيها محبته على صاحبه ومعامله. وكذلك يجب أن يجري الأمر في مؤانسة الأصحاب والخلطاء، والمعاشرين من توفية حقوقهم وإعطائهم ما هو خاص بهم.

ومن غش **المحبة والصداقة** كان أسوأ حالاً ممن غش الدرهم والدينار[3]، فإن الحكيم ذكر أن المحبة المغشوشة تنحل سريعاً وتفسد وشيكاً، كما أن الدرهم والدينار إذا كانا مغشوشين فسداً سريعاً، وهذا واجب في جميع أنواع المحبات، ولذلك يتعاطى العاقل أبداً نمطاً واحداً ويلزم مذهباً واحداً في إرادة الخير، ويفعل جميع ما يفعله من أجل ذاته، ويرى خيره عند

---

(1) Spiritual beings - Spiritual realities-Psychic.

(٢) العشير، جمع عشراء، أي: القبيلة أو القريب الصديق، زوج المرأة، المرأة.

(٣) يقول الشاعر الإنساني، جبران خليل جبران في قصيدته الرائعة «المواكب»:

والعدلُ في الأرض يُبكي الجنَّ لو سمعوا ... به ويستضحكُ الأمواتُ لو نظروا
فالسّجنُ والموتُ للجانين إن صغرُوا ... والمجدُ والفخرُ والإثراءُ إن كبروا
فسارقُ الزّهرِ مذمومٌ ومُحتقرٌ ... وسارقُ الحقلِ يُدعى الباسِلُ الخطِرُ
وقاتِلُ الجسمِ مقتولٌ بفعلتهِ ... وقاتلُ الرّوحِ لا تدري به البشَرُ

(المجموعة الكاملة لمؤلّفات جبران خليل جبران (العربية)، ص٤١٩، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٤م).

غيره كما يراه عند نفسه، وأما صديقه فقد قلنا إنه هو هو، إلا أنه غيره بالشخص، أما سائر مخالطيه ومعارفه فإنه يسلك بهم مسلك أصدقائه، كأنه مجتهد في أن يبلغ بهم وفيهم منازل الأصدقاء بالحقيقة، وإن كان لا يمكن ذلك في جميعهم، فهذه سيرة الرجل الخير في نفسه وفي رؤسائه وأهله وعشيرته وأصدقائه وسلطانه.

١٢ ـ الشرير والخير

وأما «الشرير» فإنه يهرب من هذه السيرة وينفر منها لرداءة الهيئة التي حصلت له، ولمحبته البطالة والتكاسل عن معرفة الخير والتمييز بينه وبين الشر[1]، وبين ما هو مظنون عنده خيراً وليس بخير. ومن كان على هذه الحالة من الشر ورداءة الهيئة كانت أفعاله كلها رديئة وذاته رديئة، ومن كانت ذاته رديئة هرب من ذاته لأجل أن الرداءة مهروب منها، واضطر إلى صحبته قوم يناسبونه ليفني عمره معهم، ويشتغل بهم عن ذاته وما يجده فيها من الاضطراب والقَلق، وذلك إن هؤلاء الأشرار إذا خَلوا بأنفسهم تذكروا أفعالهم الرديئة، وهاجت بهم القوى المتضادة التي تدعوهم إلى ارتكاب الشُرور المتضادة، فيألمون من ذواتهم وتتشاغب نفوسهم أنواع الشغب وتجذبهم القوى التي فيهم وهي التي لم يروضوها بالأدب الحقيقي إلى جهات

---

(١) الشرّ :"Evil" ضد الخير، وهو كل ما يكون موضوعاً للتأنيب والتوبيخ. وعلى حين يطلق الخير على الوجود أو على حصول كل شيء على كماله، فإنّ الشر يطلق على العدم أو على نقصان كل شيء عن كماله.
ويتأصل الشر في نقص الإنسان عموماً، أي في طبيعته غير الكاملة. أما مشكلة الشر فهي السؤال عن سبب وجود الشر في العالم، وكيف يمكن التوفيق بين وجوده ووجود إله خالق ورحيم وعلى كل شيء قدير.
والشر الميتافيزيقي أو الفلسفي "Le Mal métaphysique" يطلق على الشر بالذات والشر بالعرض، فهو العدم المحض، وهو عدم مقتضى طباع الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته، وهو أيضاً العدم الحابس للكمال عن مستحقه، والشر الطبيعي "Le Mal physique" يطلق على كل نقص الذي هو الجهل والضعف والتشويه في الخلقة ويقال لما هو مثل الألم والغمّ.
والشر الأخلاقي "Le Mal moral" يطلق على الأفعال المذمومة، وعلى مبادئها من الأخلاق، وهو ما يقال له الرذيلة أو الخطيئة. والشريّة ضد الخيريّة، وهي عند ابن سينا من علائق الهيولى والعدم.
والشرّ المحظور "Malum prohibitum" هو الذي يحظره العرق العام، أو القانون، لا لأنّهُ شرّ في ذاته، وإنّما لأنّ الجماعة قد اتفقت على حظره وتجريمه.
يقول أبيقور :"Epicure" لا أحد يختار الشر عن قصد، ولكن يغرينا الشرّ بظهوره في شكل الخير فيغيب عنا الشر الأعظم الذي سيعقبه. وننخدع بذلك.
(انظر: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، جلال الدين سعيد، ص٢٥٢، دار الجنوب للنشر، تونس. وكذلك انظر: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، عبدالمنعم الحفني، ص٤٣٥ ـ ٤٣٦، مكتبة مدبولي، القاهرة ٢٠٠٠م).

مختلفة من اللذات الرديئة، وطلب الكرامات التي لا يستحقونها والشهوات الرديئة التي تهلكهم سريعاً.

فإذا جذبتهم هذه القوى إلى جهات مختلفة أحدثت فيهم آلاماً كثيرة، لأنه ليس يمكن أن يفرح ويحزن معاً ولا يرضى ويسخط في حال واحدة، ولا يستطيع أن يؤلف بين الأضداد حتى تجتمع له، فهو من شقائه يهرب من ذاته لأنها رديئة فاسدة متألّمة كثيرة الشغب عليه، ويلتمس لعشرته ومخالطته من هو مثله أو أسوأ حالاً منه، فيجد للوقت راحةً به وسكوناً إليه لأجل المشاكلة، ثم يعود بعد قليل وبالاً عليه وزيادة في خباله وفساده، فيألم به ويهرب منه فليس له محب ولا ذاته ولا له نصيح ولا نفسه، وليس يتحصل إلا على الندامة ولا يرجع إلاّ إلى الشقوة.

وأما الرجل الخيّر الفاضل فإن سيرته جيدة محبوبة، فهو يحب ذاته وأفعاله ويسرّ بنفسه ويسر به أيضاً غيره، ويختار كل إنسان مواصلته ومصادقته فهو صديق نفسه، والناس أصدقاؤه، وليس يضاده إلا الشرير فقط.

ويعرض لمن هذه سيرته أن يحسن إلى غيره بقصد وبغير قصد، وذلك أن أفعاله لذيذة محبوبة، واللذيذ المحبوب مختار فيكثر المقبلون عليه والمحتفون به والآخذون عنه، وهذا هو الإحسان الذاتي الذي يبقى ولا ينقطع ويتزايد على الأيّام ولا ينتقص.

وأما الإحسان العرضي[1] الذي ليس بخُلُقي ولا هو سيرة لصاحبه فإنه ينقطع ويلحق فيه اللوم والمحبة التي تعرض منه تلحق بالمحبات اللوامة. ولذلك يوصي صاحبه بتربيته فيقال له تربية الصنعة أصعب من ابتدائها[2].

والمحبة التي تحدث بين المحسن والمحسن إليه يكون فيها زيادة ونقصان، أعني أنّ محبة المحسن للمحسن إليه أشد من محبة المحسن إليه للمحسن. واستدلّ أرسطوطاليس على ذلك بأن المقرض وصانع المعروف يهتم كل واحد منهما بمن أقرضه واصطنع المعروف عنده،

---

(١) العرضي: عارض على الإنسان في مقابل الذاتي، الذي هو في ذات الإنسان حيث يصعب التغير فيه.

(٢) عن أحمد بن يوسف ـ الرازي ـ في شرحه على عبارة «رَبُّ الصَّنيعةِ أشدُّ مِن ابتدائها» قال:
«قال أحمد بن يوسف: أوّلُ المعروفِ مُستَخَفٌّ، وآخِرُهُ مستثقلٌ، يكادُ أوّلُهُ يكُون لِلهوى دَونَ الرَّأي، وآخِرُهُ للرَّأي دون الهَوَى، ولذلك قيل: رَبُّ الصنيعةِ أشدُّ مِن ابتدائها».
(عيون الأخبار، ابن قتيبة الدينوري، ج٣، ص١٥١، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، ١٩٦٣م).

ويتعاهدانهما ويحبان سلامتهما. أما المقرض فربما أحب سلامة المقرض لمكان الأخذ لا لمكان المحبة، أعني أنه يدعو له بالسلامة والبقاء وسبوغ النعمة ليصل إلى حقه، وأما المقرض فليس يعني كبير عناية بالمقرض ولا يدعو له بهذه الدعوات.

١٣ ـ مصطنع المعروف

فأمّا «**مصطنع المعروف**» فإنه بالحق الواجب يود الذي اصطنع إليه معروفه وإن لم ينتظر منه منفعة، وذلك أن كل صانع فعل جيد محمود يحب مصنوعه، فإذا كان مصنوعه مستقيماً جيداً وجب أن يكون محبوباً في الغاية، فقد تبين أن محبة المحسن أشد من محبة المحسن إليه.

وأما المحسن إليه فشهوته للإحسان أشد وأزيد من شهوة المحسن. وأيضاً فإن المحبة المكتسبة بالإحسان المرباة على طول الزمان تجري مجرى القنيات[1] التي يتعب بتحصيلها، فإن ما يكتسب منها على سبيل التعب والنصب تكون المحبة له أشد والضن به أكثر.

ومن وصل إلى المال بغير تعب لم يكترث به[2] ولم يشح عليه، وبذله في غير موضعه كما يفعل الوارث ومن يجري مجراهم. وأما من وصل إليه بتعب وسافر في طلبه وشقي بجمعه فإنه لا محالة يكون شديد الضن به والمحبة له، ولهذه العلة صارت الأم أكثر محبة للولد من الأب، ويعرض لها من الحنين والوَلَه أضعاف ما يعرض للأب.

١٤ ـ الإنسان يحب عمله

وبهذا النوع من المحبة يحب الشاعر شعره ويعجب به أكثر مِن إعجاب غيره، وكل فاعل فعل يتعب به فهو يحب فعله. وأيضاً فإن المنفعل لا يتعب كتعب الفاعل، والآخذ منفعل والمعطي فاعل، فمن هذه الوجوه يتبين أنّ مصطنع المعروف يحب من أحسن إليه حباً شديداً، ومن الناس من يصطنع المعروف لأجل الخير نفسه، ومنهم من يصطنعه لاجل الذكر الجميل، ومنهم من يصطنعه رياء فقط، ومن البيّن أن أعلاهم مرتبة من صنعه لذاته أعني لذات الخير وصاحب هذه الرتبة لا يعدم الذكر الجميل والثناء الباقي، ومحبة من لم يصطنع المعروف عنده وإنْ لَمْ يقصد ذلك بالفعل ولا بالنية، ولما حكمنا في ما تقدم حكماً مقبولاً لا

---

(١) القنيات: الاكتسابات. قنى، يقني، قنياً، المال: اكتسبه، والحياة: لزمه.

(٢) أي: لم يهتمّ به، لأنه حصل عليه من غير جهد وتعب.

يرده أحد، وهو أن كلّ إنسان يحبّ نفسه وكانت هذه المحبة لا محالة تنقسم بالأقسام الثلاثة التي ذكرناها، أعني اللذة والنافع والخير، وجب من ذلك أنْ يكون من لا يميز بين هذه الأقسام حتى يعرف الأفضل فالأفضل منها لا يدري كيف يحسن إلى نفسه التي هي محبوبته، فيقع في ضروب من الخطأ لجهله بالخير الحقيقي. ولذلك صار بعض الناس يختار لنفسه سيرة اللذة وبعضهم سيرة الكرامة والنافع، لأنّهم لا يعرفون ما أفضل منها.

وأما من عرف سيرة الخير وعلو مرتبته فهو لا محالة يختار لنفسه أفضل السير وأكرم الخيرات، فلا يؤثِر اللذة البهيمية ولا اللذات الخارجية عن نفسه، فإنها عرضية كلّها ومستحيلة ومنحلّة، لكنه يختار لها أتم الخيرات وأعلاها واعظمها وهو الخير الذي لها بالذات. أعني الذي ليس بخارج عنها، وهو الذي ينسب إلى جزئه الإلهي، ومن سار بهذه السيرة واختارها لنفسه فقد أحسن إليها وأنزلها في الشرف الأعلى، وأهّلها لقبول الفيض الإلهي واللذة الحقيقية التي لا تفارقه أبداً، واذا كان بهذه الحال فهو لا محالة يفعل سائر الخيرات الأُخر، وينفع غيره ببذل الأموال والسماحة بجميع ما يتشاح الناس عليه، ويخص أصدقاءه من ذلك بكل ما يضيق عنه ذرع أصحاب السير الباقية فيصير معظّماً عند كل أحد، ولا سيما عند صديقه.

وأيضاً فقد بيّنا في ما تقدم أنّ الإنسان مدنيٌّ بالطبع وشرحنا معنى المدني، فإذا بالواجب يكون تمام سعادته الإنسانية عند أصدقائه، ومن كان تمامه عند غيره فمن المحال أن يصل مع الوحدة والتفرد إلى سعادته التامة، فالسعيد إذاً من اكتسب الأصدقاء واجتهد في بذل الخيرات لهم، ليكتسب بهم ما لا يقدر أن يكتسبه بذاته فيلتذ بهم أيام حياته ويلتذون أيضاً به، وقد شرحنا حال هذه اللذة وأنها باقية غير منحلّة ولا متغيّرة، وهؤلاء في جملة الناس والجمهور منهم قليلون جداً.

وأما أصحاب اللذات البهيمية والنافع فيها فكثيرون جداً، وقد يكتفى من هؤلاء بالقليل كالأبازير[1] في الطعام وكالملح خاصة، وأما الصديق الأول الذي ذكرنا وَصْفَه فلا يمكن أن يكون كثيراً لعزّته، ولأنه محبوب بإفراط، وإفراط المحبّة لا يصحُّ ولا يتمُّ إلا لواحد. وأما حُسن العُشرة وكرم اللقاء والسعي لكل أحد بسيرة الصديق الحقيقي فمبذول لأجل طلب

(١) الأبازير جمع البزر، أي: التابل وهو ما يُطيّب به الغذاء. البِزر: حبّة تحصل من لقح البُيَيْضة، وتكون مفصولة عن الثمرة. في المثل: مِثلي لا يخفى على أبازيرُك. أي: زيادتك في القول.

الفضيلة، ولأنا قد قلنا في ما تقدم أن الرجل الخير الفاضل يسلك في عشرة معارفه مَسلك الصديق، وإن لم تتم الصداقة الحقيقية فيهم.

١٥ ـ رأي الفلاسفة في الصداقة

وأرسطوطاليس يقول:

«إن الإنسان محتاج إلى الصديق عند حسن الحال وعند سوء الحال، فعند سوء الحال يحتاج إلى معونة الأصدقاء، وعند حسن الحال يحتاج إلى المؤانسة والى من يُحسن إليه[1]. وَلَعمري أن الملِك العظيم يحتاج إلى من يصطنعه ويضع إحسانه عنده، كما أنّ الفقير من الناس يحتاج إلى صديق يصطنعه ويضع إحسانه عنده المعروف».

قال:

«ومن أجل فضيلة الصداقة يشارك الناس بعضهم بعضاً ويتعاشرون عُشْرَةً جميلةً، ويجتمعون في الرياضيات والصيد والدعوات».

وأما سقراطيس[2]:

---

(١) يقول الدكتور توفيق الطويل: «وقد أخطأ أرسطو حين ظن أن الصداقة امتداد محبّة الإنسان لنفسه حتى تشمل غيره، إنّما هي تضيق لدائرة حب الذات وهي كغيرها من الفضائل من حيث إن آثارها لا تظهر إلاّ في حياة الجماعة» (الفلسفة الخُلقُية نشأتها وتطورها، الدكتور توفيق الطويل، ص١٤٠، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٧م).

(٢) الفيلسوف اليوناني الشهير، سقراط أو سقراطس أو اسقراطس "Socrates" ـ كما في بعض النسخ ـ (٤٦٩ ـ ٣٩٩ ق.م) وهو من أعمق فلاسفة اليونان تأثيراً في الفكر اليوناني، حيث ينقسم تاريخ الفلسفة اليونانية إلى ما قبل سقراط، وما بعده (Sokrates-Socrate). كان سقراط جريئاً، شديد المراس، لا يخاف في الحق لومة لائم، وقد جهر برأيه حول الآلهة، والمجتمع، والأخلاق.

وقد اتهم سقراط بالإلحاد، وحُكم عليه بالإعدام، فتقبّل الحكم بصدر رحب، وبقي في السجن حتى يوم إعدامه، وقد هيّأ له تلامذته الفرار، ولكنه رفض الهرب، وأبى أن يتنكّر للقانون، وقال: «إنّ القانون سياج الدّولة، ينشأ المواطنون في ظلّه ويحيون. فإذا ظلم الأثنيُون سقراط، فبأي حق يستهين سقراط بالقانون، ويظلم القانون؟ إنّ سقراط لو غادر أثينا لما بقي للحياة معنى».

وشرب سقراط السُّم وتوفّي.

أما منطق سقراط فيقوم على الأسس التالية:

I ـ يجعل الإنسان مركز الوجود، فهو من العلم والمعرفة، وما العلم بالطّبيعة والرياضيات إلاّ علمٌ بالأعراض المحسوسة.

II ـ مبدأ معرفة الإنسان يكون بأن ينحدر الإنسان إلى نفسه ليصقلها، فيصقل حقيقته.

III ـ تتم المعرفة بواسطة العقل، فهو الذي يبيّن الحقيقة عبر الأعراض المحسوسة.

IV ـ الاستقراء هو التّدرج من معرفة الجزئيات إلى الماهيّات.

=

فإنه قال بهذه الألفاظ[1]:

«أني لأكثر التعجب ممن يعلّم أولاده أخبار الملوك ووقائع بعضهم ببعض، وذكر الحروب والضغائن ومن انتقم أو وثب على صاحبه، ولا يخطر ببالهم أمر المودة وأحاديث الألفة وما يحصل من الخيرات العامة لجميع الناس بالمحبة والأنس، وإنه لا يستطيع أحد من الناس أن يعيش بغير المودّة وإنْ مالت إليه الدنيا بجميع رغائبها، فإن ظن أحد أن أمر المودة صغير فالصغير من ظن ذلك، وإن قدر أنه موجود بيسير الخطب يدرك بالهُوينا فما أصعبه وما أعسر وجود صداقة يوثق بها عند البلوى»!

ثم قال:

«لكني أعتقد وأقول ان قدر المودّة وخطرها عندي أعظم من جميع ذهب كُنوز قارون ومن ذخائر الملوك، ومن جميع ما يتنافس فيه أهل الأرض من الجواهر وما تحويه الدنيا براً وبحراً، وما يتقبّلون فيه من سائر الأمتعة والأثاث، ولا يعدل جميع ذلك ما

= و...

أمّا أراء سقراط فهي:

I ـ على الإنسان أن يعرف نفسه، فمتى عرف نفسه، عرف ماهيته.

II ـ متى عرف نفسه آمن بالخير ورفض الشّر.

III ـ الفضيلة علمٌ، والرذيلة جهلٌ.

IV ـ القوانين العادلة من صنع العقل، وهي صورة عن قوانين رسمتها الآلهة في قلوب البشر.

V ـ يرفض سقراط ما نُسب إلى الآلهة من شهوات وخصومات، فالآلهة يرعوننا ويسهرون علينا.

VI ـ الدين هو حلول العدالة الإلهية في ضميرنا.

و...

يبدو سقراط «من أضخم ممثّلي العقل البشري، والمؤسس الأول لعلم الأخلاق على حد قول إميل بوترو "E.Boutroux" في كتابه الشهير: سقراط مؤسّس علم الأخلاق، الصادر في باريس "paris" عام ١٨٩٧م».

(انظر: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، كميل الحاج، ص٢٩١ ـ ٢٩٣، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ٢٠٠٠م).

(١) ذكر بعض المحققين وذلك استناداً إلى بعض النسخ الخطيّة بأنه من الممكن أن يقصد الفيلسوف اليوناني كزينوقراطس أو أقسنوقراطيس "Xenocrates" (٤٠٠ ـ ٣١٤ق.م)، يقال إنه كان من تلامذة أفلاطون ولزم التدريس من بعده. ولكن نحن نستبعد هذا الرأي لأن كزينوقراطس "Xenocrates" ما كان معروفاً آنذاك في الثقافة العربية الإسلامية، ولم تترجم كتبه أو أقواله إلى اللغة العربية.

(انظر إلى الهامش رقم ١٢٨٧ من ترجمة «أخلاق ناصري» للدكتور ويكنز "wickens" إلى الإنجليزية.

The Nasirean Ethics, by: Nasirad-Din Tusi, Translated from Persian by G.M.wickens, George Allen and unwin, London, 1964).

اخترته لنفسي من فضيلة المودة»[1].

وذلك أنَّ جميع ما أحصيته لا ينفع صاحبه إذا حلّت به لوعة مصيبة في صديقه، وفهم من الصديق ههنا أنه آخر هُو أنت، سواء كان أخاً من نسب أو غريباً أو ولداً أو والداً، ولا يقوم له جميع ما في الأرض مقام صديق يثق به في مُهم يساعده عليه، وسعادة عاجلة أو آجلة تتم له، فطوبى لمن أُوتي هذه النِعمة العظيمة وهو في خلة السلطان وأعظم طوبى لمن أوتيه من سلطان، وذلك أنّ من باشر أمور الرعيّة وأراد أنْ يعرف أحوالهم، وينظر في أمورهم حق النظر، لن يكفيه أذنان ولا عينان ولا قلب واحد، فإن وجد إخواناً ذوي ثقة وجد بهم عُيوناً وآذاناً وقلوباً كأنها بأجمعها له، فقربت عليه أطرافه واطلع من أدنى أمره على أقصاه، ورأى الغائب بصورة الشاهد فأنى توجد هذه الفضيلة إلا عند الصديق، وكيف يطمع فيها عند غير الرفيق الشفيق؟

١٦ ـ كيف يُختار الصديق

وإذ قد عرفنا هذه النعمة الجليلة الخطيرة فيجب علينا أن ننظر كيف نقتنيها ومن أين نطلبها، وإذا حصلت لنا كيف نحتفظ بها لئلا يصيبنا فيها ما أصاب الرجل الذي ضُرب به المثل، حين طلب شاة سمينة فوجدها وارمة فاغتر بها وظن الورم سمناً، فأخذه الشاعر[2] فقال:

أُعِيذُها نَظَرَاتٍ مِنْكَ صادقَةً ... أن تَحسَبَ الشَّحْمَ فيمن شَحمُه وَرَمُ[3]

لا سيّما وقد علمنا أن الإنسان من بين الحيوان يتصنع حتى يظهر للناس منه ما لا حقيقة له فيبذل ماله وهو بخيل ليقل هو جواد، ويقدم في بعض المواطن على بعض المخاوف ليقال هو شجاع.

---

(١) هذا الكلام ليس لسقراط (سقراطيس) كما ذكر مسكويه، بل هو من كلام الفيلسوف والمدرس البياني اليوناني، وأحد مشاهير مفسّري أرسطوطاليس، ثامسطيوس "Themistius" (٣١٧ ـ ٣٨٨م). إذ أن الأقوال المنسوبة إلى سقراطيس في هذه الصفحات مأخذوة من كتاب في الصداقة لثامسطيوس. وأول من نبّه على ذلك المستشرق الألماني السويسري فرانتزروزنثال "Franz Rosenthal" في كتابه:

F. Rosenthal, "on the knowledge of plato's philosophy in the Islamic world" Islamic culture, IV (October 1940) pp. 387. 422.

(٢) ديوان أبي الطيّب المتنبي (بشرح أبي البقاء العُكبري) ضبط نصه وصحّحه، كمال الطالب، ج٣، ص٣٨٧، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٧م.

(٣) يريد أن يقول: إن نظراتك صادقة إذا نظرت إلى شيء عرفته على ما هو عليه، فلا تغلط فيما تراه. ولا تحسب الورم شحماً، وهذا مثل، يُريد: ألاّ نظنّ المتشاعر شاعراً، كما يحسب السقم صحة، والورم سمناً.

وأما سائر الحيوان فإن أخلاقها ظاهرة للناس من أوّل الأمر لا يتصنّع فيها، وكذلك يكون حال من لا يعرف الحشائش والنبات، فإنها تشتبه في عينه حتى ربما تناول منها شيئاً وهو يظنه حلواً. فاذا طعمه وجده مراً، وربما ظنه غذاء فيكون سمّاً، فينبغي لنا أنْ نحذر ركوب الخطر في تحصيل هذه النعمة الجليلة، حتى لا نقع في مودة المموّهين الخدّاعين الذين يتصورون لنا بصورة الفضلاء الأخيار، فإذا حصّلونا في شباكهم افترسونا كما تفترس السباع أكيلتها[1].

١٧ ـ شروط اتخاذ الصديق

والطريق إلى السلامة من هذا الخطر بحسب ما أخذناه عن سقراطيس: إذا أردنا ان نستفيد صديقاً أن نسأل عنه كيف كان في صباه مع والديه ومع إخوته وعشيرته، فإن كان صالحاً معهم فارجُ الصلاح منه، وإلاّ فابعد منه وإيّاك وايّاه. قال: ثم اعرف بعد ذلك سيرته مع أصدقائه قبلك، فأضفها إلى سيرته مع إخوته وآبائه ثم تتبع امره في شكر من يجب عليه شكره أو كفره النعمة، ولست أعني بالشكر المكافأة التي ربما عجز عنها بالفعل، ولكن ربما عطل نيته في الشكر فلا يكافيء بما يستطيع وبما يقدر عليه، ويغتنم الجميل الذي يسدى إليه ويراه حقاً له أو يتكاسل عن شكره باللسان. وليس أحدٌ يتعذّر عليه نشر النعمة التي تتولاه والثناء على صاحبها والاعتداد له بها، وليس شيء أشد احتياجاً للنقم من الكفر، وحسبك ما أعده الله لكافر نعمته من النقم مع تعاليه عن الاستضرار بالكفر. ولا شيء مع استغنائه عن الشكر فتعرف هذا الخلق ممن تريد مؤاخاته.

واحذر أنْ تبتلى بالكافر للنعم المستحقر لأيادي الإخوان وإحسان السلطان.

ثم انظر إلى ميله إلى الرّاحات وتباطئه عن الحركة التي فيها أدنى نصب، فإنّ هذا خلق رديء ويتبعه الميل إلى اللذات، فيكون سبباً للتقاعد عما يجب عليه من الحقوق. ثم انظر نظراً شافياً في محبته للذهب والفضة واستهانته بجمعهما وحرصه عليهما، فإن كثيراً من المتعاشرين يتظاهرون بالمحبّة ويتهادون ويتناصحون، فإذا وقعت بينهم معاملة في هذين الحجرين هرّ[2]

---

(١) الأسد معروفٌ بصيده للفريسة، حيثُ يسمّى «ملك الغابة» وهو الأقوى كما هو معروف، يشير علماء الحيوان: بأن الأسد إذا شبع من الطعام، وَوضعتَ أمامه غزال، لا يأكلها أبداً، لأنه شبع! لكن هل الإنسان يشبعه شيء، هل يقتنع بشيء معيّن!!؟

(٢) يقال: فلانٌ هرّةُ الناس، أي: كرهوا منظره ومعاملته. وفي وجه السائل: عبس وصوت كما يهرُّ الكلب. هريرُ الكلاب: صوت دون نباح، الكلب إذا كشّر عن أنيابه.

بعضهم على بعض هرير الكلاب، وخرجوا إلى ضروب العداوة.

ثم انظر في محبته للرئاسة والتفريط، فإن من أحب الغلبة والترؤس وإن يفرط لا ينصفك في المودّة ولا يرضى منك بمثل ما يعطيك ويحمله الخيلاء والتيه على الاستهانة بأصدقائه وطلب الترفع عليهم. وليس تتم مع ذلك مودة ولا غبطة، ولابد من أن تؤول الحال بينهم إلى العداوة والأحقاد والأضغان الكثيرة.

ثم انظر هل هو ممن يستهزىء بالغناء واللحون وضروب اللهو واللعب وسماع المجون والمضاحيك، فإن كان كذلك فما أشغله عن مساعدات إخوانه ومواساتهم، وما أشد هُربَه عن مكافأة بإحسان واحتمال النصب ودخول تحت جميل فيه مشقة، فإن وجدته بريئاً من هذا الخلال فلتحتفظ عليه ولترغب فيه، ولتكتف بواحد إن وجد فإن الكمال عزيز.

وأيضاً فإن من كثر أصدقاؤه لم يَفِ بحقوقهم، واضطر إلى الإغضاء عن بعض ما يجب عليه والتقصير في بعضه، وربما ترادفت عليه أحوال متضادّة، أعني أن تدعوه مساعدة صديق إلى أن يسر بسروره ومساعدة آخر إلى أن يغتَمَّ بغمّه، وأن يسعى بسعي واحد ويقعد بقعود آخر مع أحوال تشبه هذه كثيرة مختلفة. ولا ينبغي بسعي واحد ويقعد بقعود آخر مع أحوال تشبه هذه كثيرة مختلفة. ولا ينبغي أنْ يحملك ما حضضتك عليه من طلب الفضائل ممن تصادقه على تتبع صغار عيوبه، فتصير بذلك إلى أن لا يسلم لك أحد فتبقى خلواً من الصديق، بل يجب أنْ تغضي عن المعايب اليسيرة التي لا يسلم من مثلها البشر، وتنظر ما تجده في نفسك من عيب فتحتمل مثله من غيرك. واحذر عداوة من صادقته أو خالطته أو خالطته مخالطة الصديق، واسمع قول الشاعر[1]:

عَدُوّك من صَدِيقك مستفادُ ... فلا تستكثرنَّ من الصِّحابِ
فإنّ الدّاءَ أكثرُ ما تراهُ ... يكونُ[2] من الطعام أو الشرابِ[3]

---

(١) ديوان ابن الرّومي (علي بن العباس بن جُريج المتوفى سنة ٢٨٤هـ)، ضبط وتقديم: الدكتور عُمر فاروق الطبّاع، ج١، ص٢٩٦، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، ٢٠٠٠م).

(٢) في نسخة أخرى «يحولُ».

(٣) ينصح الشاعر بعدم الإكثار من الأصحاب ويشرح لاحقاً سبب ذلك، ويقول: إن أكثر العلل مصدرها من الغذاء. ويكمل القصيدة:

إذا انقلبَ الصّديقُ غَداً عدوّاً ... مُبيناً والأمورُ إلى انقلابِ
ولو كانَ الكثيرُ يطيبُ كانتْ ... مُصاحبةُ الكثيرِ من الصوابِ =

ولذلك يجب عليك متى حَصل لك صديق أنْ تكثر مراعاتِه وتبالغ في تفقّده، ولا تستهين باليسير من حقّه عند مُهم يعرض له أو حادث يحدث به فأما في أوقات الرخاء فينبغي أن تلقاه بالوجه الطلق والخلق الرحب، وإن تظهر له في عينك وحركاتك وفي هشاشتك وارتياحك، عند مشاهدته إيّاك، ما يزداد به في كلّ يوم وكلّ حال ثقة بمودتك وسكوناً إلى غيبك، ويرى السرور في جميع أعضائك التي يظهر السرور فيها إذا لقيك، فإنَّ التحفي[1] الشديد عند طلعة الصديق لا يخفي، وسرور الشكل بالشكل أمر غير مشكل، ثم ينبغي أن تفعل مثل ذلك بمن تعلم أنه يؤثره ويحبّه من صديق أو ولد أو تابع أو حاشية، وتثني عليهم من غير إسراف يخرج بك إلى المَلَق[2] الذي يمقتك عليه، ويظهر له منك تكلف فيه، وإنما يتمُّ لكَ ذلك إذا توخّيت الصِدق في كل ما تثني به عليه.

والزم هذه الطريقة حتى لا يقع منك توان فيها بوجه من الوجوه وفي حال من الأحوال، فان ذلك يجلب المحبة الخالصة ويكسب الثقة التامّة، ويفيدك محبة الغرباء ومن لا معرفة لك به. وكما ان الحَمام إذا ألف بيوتنا وأنس لمجالسنا وطاف بها يجلب لنا أشكاله وأمثاله[3]، فكذلك حال الإنسان إذا عرفنا واختلط بنا اختلاط الراغب فينا الآنس بنا، بل يزيد على الحيوان غير الناطق بحسن الوصف وجميل الثناء ونشر المحاسن.

واعلم أن مشاركة الصديق في السّراء إذا كنت فيها وإن كانت واجبة عليك حتى لا تستأثرها ولا تختصّ بشيء منها، فإن مشاركته في الضرّاء أوجب، وموقعها عنده أعظم. وانظر عند ذلك إن أصابته نكبة أو لحقته مصيبة أو عثر به الدهر، كيف تكون مواساتك له بنفسك ومالك، وكيف يظهر له تفقّدك ومراعاتك. ولا تنتظرن به أنْ يسألك تصريحاً أو تعريضاً بل اطلع على

= ولكن ما قَلَّ ما استكثرتَ إلاّ سَقَطت على ذئابٍ في ثيابِ
فدَعْ عنكَ الكثير فكم كثير يُعافُ، وكم قليلٍ مُستطابِ
ما اللُّجَجُ المِلاحُ بمروياتٍ وتَلْقى الرّيّ في النُّطَفِ العِذابِ

(إن اللجاج في ظاهرها ليست مرويات ولا تزيل العطش بسبب ملحها الأجاج، بينما نجد الإرتواء في النطف العذبة الحلوة، والنطاف جمع نطفة وهي بقية الماء الصافي في الدلو).

(١) التحفي: المبالغة في إكرام الصديق وملاطفته.

(٢) الملق بالتحريك: الود واللطف الشديدان، حيث يخرج عن المدح والثناء ويصل إلى حالة التملّق.

(٣) كما في المثل المشهور: **إنَّ الطيورَ على أشكالها تقعُ**.
(المنجد في اللغة، لويس معلوف، ص٩٩٨ (فرائد الأدب)، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٨م).

قلبه واسبق إلى ما في نفسه وشاركه في مَضَضْ[1] ما لحقه ليخف عنه. وإن بلغت مرتبة من السلطان والغنى فاغمس إخوانك فيها[2] من غير امتنان ولا تطاول، وإنْ رأيت من بعضهم نُبُوّاً[3] عنك، أو أن نقصاً مما عهدته فداخله زيادة مداخلة، اختلط به واجتذبه إليك، فإنّك إن أنفت من ذلك أو تداخلك شيء من الكبر والصلف عليهم، انتقص حبل المودة وانتكثت قوّته، ومع ذلك فلست تأمن أن يزولوا عنك فتستحي منهم وتضطر إلى قطيعتهم حتى لا تنظر إليهم، ثم حافظ على هذه الشروط بالمداومة عليها لتبقى المودة على حال واحدة.

١٨ ـ مراعاة الصديق

وليس هذا الشرط خاصاً بالمودّة، بل هو مطرد في كل ما يخصّك، أعني أن مركوبك وملبوسك ومنزلك متى لم تراعها مراعاة متّصلة فسدت وانتقضت، فإذا كانت صورة حائطك وسطوحك كذلك، ومتى غفلت أو توانيت لم تأمن تقوضه وتهدمه، فكيف ترى أن تجفو من ترجوه لكل خير وتنتظر مشاركته في السرّاء والضرّاء؟ ومع ذلك فإن ضرر تلك يختص بك بمنفعة واحدة. وأمّا صديقك فوجوه الضّرر التي تدخل عليك بجفائه وانتقاض مودته كثيرة عظيمة، وذلك أنّه ينقلب عدواً وتتحوّل منافعه مضار، فلا تأمن غوائله وعدوانه مع عدمك الرغائب والمنافع به، وينقطعُ رجاؤك في ما لا تجد له خلفاً عنه عوضاً ولا يسد مسدّه شيء، وإذا راعيت شروطه وحافظت عليها بالمداومة أمنت جميع ذلك، ثم احذر المراء معه خاصة وإن كان واجباً أن تحذره مع كل أحد، فإنّ مماراة الصديق تقتلع المودة من أصلها، لأنها سبب الاختلاف، والاختلاف سبب التباين الذي هربنا منه إلى ضده وقبّحنا أثره، واخترنا عليه الإلفة التي طلبناها وأثنينا عليها، وقلنا أن الله عز وجل دعا إليها بالشريعة القويمة.

وإنّي لأعرف من يؤثر المِراء ويزعم أنه يقدح خاطره ويشحذ ذهنه ويثير شُكُوكه، فهو يتعمّد في المحافل التي تجمع رُؤساء أهل النظر، ومتعاطي العلوم مُماراة صديقه، ويخرج في كلامه معه إلى ألفاظ الجهّال من العامة وسقاطهم، ليزيد في خَجل صديقه وليظهر انقطاعه وتبلّجه، وليس يفعل ذلك عند خَلْوته به ومذاكرته له، وإنما يفعله حيث يظن به أنّه أدق نظراً أو أحضر

(١) المضض: وجع المصيبة.
(٢) أي: شاركهُم معك.
(٣) نُبُوّاً: تجافى وتباعد.

حُجّة وأغزر علماً واحد قريحة[1].

فما كنت أشبهه إلاّ بأهل البغي وجبابرة أصحاب الأموال والمتشبّهين بهم من أهل البِدع، فإن هؤلاء يستحقر بعضهم بعضاً، ولا يزال يصغّر بصاحبه ويزري على مروءته ويتطلّب عيوبه ويتتبّع عثراته، ويبالغ كل واحد في ما يقدر عليه من إساءة صاحبه حتى يؤدّي بهم الحال إلى العداوة التامّة التي يكون معها السِعاية وإزالة النعم، وتجاوز ذلك إلى سَفك الدّم وأنواع الشرور فكيف يثبت مع المِراء محبّة أو يُرجى له إلفة؟

ثم احذر في صديقك إن كنت متحققاً بعلم أو متحلّياً بأدب أنْ تَبخل عليه بذلك الفن، أو يرى فيك أنك تحب الاستبداد دونه والاستئثار عليه، فإن أهل العلم لا يرى بعضهم في بعض ما يراه الدنيا بينهم، وذلك أن متاع الدنيا قليل[2]. فإذا تزاحم عليه قوم ثلم بعضهم حال بعضه، ونقض حظ كل واحد من حظ الآخر. فأما العلم فإنه بالضّد وليس احد ينقص منه ما يأخذه غيره منه، بل يزكو على النفقة ويربو مع الصدقة، ويزيد على الإنفاق وكثرة الخَرج[3]، فإذا بخل صاحب علم بعلمه فإنما ذلك لأحوال فيه كلّها قَبيحة، وهي أنه: إما أنْ يكون قليل البضاعة منه فهو يخاف أن يفنى ما عنده، أو يرد عليه ما لا يعرفه فيزول تشرفه عند الجهّال، وإمّا أنْ يكون مكتسباً به فهو يخشى أنْ يضيق مكسبه به وينقص حظه منه، وإما أن يكون حسوداً والحسود بعيد من كل فضيلة لا يودّه أحد.

وإني لأعرف من لا يرضى بأن يبخل بعلم نفسه حتى يبخل بعلم غيره ويكثر عَتَبه وسَخَطه على من يفيد غيره من التلامذة المستحقّين لفائدة العلم، وأكثر ما يتوصل إلى أخذ الكُتب من أصحابهم ثم يمنعهم منها. وهذا خلق لا تبقى معه مودّة بل يجلب إلى صاحبه عداوات لا يحسبها، ويحسم اطماع أصدقائه من صداقته.

---

(١) أظنُّ ـ والله الأعلم ـ أن مسكويه هنا يقصد ابن سينا. وإذا صحّ قول البيهقي في تتمّة صوان الحكمة بأن ابن سينا «كان مُهَجّناً مُؤذياً»، وحادثة «الجوزة» المعروفة بين ابن سينا ومسكويه ـ في بلاط الخوارزم ـ التي مرّ ذكرها في المقدمة، يبدو أن هذا الاحتمال يكون قوياً في ذلك. وكذلك نشاهد من خلال ثنايا كتاب «النجاة» لابن سينا، حيث يصف الفيلسوف أبو الحسن العامري بـ «قَدْم» أي: أحمق. مما يقوّي هذا الاحتمال.

(انظر: النجاة، ابن سينا، ص٤٤٤، طبعة مصر، ١٣٣١هـ).

(٢) إشارة إلى الآية ٧٧ من سورة النساء: «... قُلْ متاعُ الدُنيا قليلٌ والآخرةُ خيرٌ لمن اتّقى ولا تُظلمونَ فتيلاً»، والآية ٣٨ من سورة التوبة: «... فما متاعُ الحياةِ الدُنيا في الآخرة إلاّ قليلٌ».

(٣) يقال: العبد يُؤدي خَرْجَه، أي: غلّتُهُ. والرعيّة تؤدّي إلى الأمير الخراج، والخرجُ أيضاً من السحاب، وجمعُه خُرُجٌ، وقيل: الخَراجُ بالضّمان. أي: ما يخرجُ مِن مال البائع فهو بإزاء ما سقط عنه مِن ضمان المبيع.

ثم احذر أن تبسط[1] إلى أصحابك ومن يخلو بك من أتباعك أو تحمل أحداً منهم على ذكر شيء في نفسه، ولا ترخص في عيب شيء يتصل به فضلاً عن عيبه، ولا يطمعن أحدٌ في ذلك من أولي أسبابك والمتّصلين بك جداً ولا هزلاً، وكيف تحتمل ذلك فيه وأنت عينه وقلبه وخليفته على الناس كلّهم؟ بل أنت هو فإنه إنْ بلغه شيء مما حذرتك منه لم يشك أن ذلك كان عن رأيك وَهَواك، فينقلب عدواً وينفر عنك نفور الضد، فإن عَرفت مِنه أنت عيباً فوافقه عليه موافقة لطيفة ليس فيها غِلظة، فإن الطبيب الرقيق ربّما بلغ بالدّاء اللطيف ما يبلغه غيره بالشق والقطع والكي، بل ربما توصل بالغذاء إلى الشفاء واكتفى به عن المعالجة بالدواء.

ولستُ أُحبّ أن تغضي عمّا تعرفه في صديقك، وأن تترك موافقته عليه بهذا الضَرب من الموافقة. فإنّ ذلك خِيانة مِنك ومسامحة في ما يعودُ ضرره عليه وليس مِن حقّ الصديق أنْ يعرف ويبذل لعيون الأضداد حتى يُعيبوه ويثلبوه. ثم احذر النميمة وسماعها، وذلك أن الأشرار يدخلون بين الأخيار في صورة النُصحاء. فيوهمونهم النصيحة، وينقلون إليهم في عرض الأحاديث اللذيذة أخبار محرفة مُموّهة، حتى إذا تجاسروا عليهم بالحديث المختلق يُصرّحون لهم بما يفسد موادتهم، ويشوّه وجوه أصدقائهم إلى أنْ يبغض بعضهم بعضاً، وللقدماء في هذا المعنى كتب مؤلفة يحذرون فيها من النميمة، ويشبّهون صورة النمّام بمن يحك بأظافره أصول البنيان القوية حتى يؤثر فيها، ثم لا يزال يزيد ويمعن حتى يدخل فيها المعول فيقلعه من أصله، ويضربون له الأمثال الكثيرة الشبيهة بحديث الثور مع الأسد في كتاب كليلة ودمنة[2].

ونحن نكتفي بهذا القدر من الإيماء لئلا نخرج عن رسم كتابنا، وعمّا بَنَينا عليه مذهبنا من

---

(١) في نسخة أخرى: «تنبسط».

(٢) كليلة ودمنة: كتابٌ يشتمل على عدد وافر من الحكايات الرمزية، ألّفه الفيلسوف الهندي بَيْدبا (Bidpai) ـ الذي ازدهر حوالي عام ٣٠٠ للميلاد ـ ونقله إلى العربيّة، عن ترجمة له فارسية، عبدالله بن المقفّع ـ في القرن الثامن للميلاد ـ اسم الكتاب في الأصل السنسكريتي هو «بانكاتانترا»(Panca-tantra)، أي: الفصول الخمسة، أمّا كليلة ودمنة، اللذان سمى ابن مقفع ترجمته باسميهما فهما علمان على الثعلبين الشقيقين الوارد ذكرهما في باب «الأسد والثور» الذي يتصدّر الكتاب، ويذهب المستشرق الدنماركي آرثر عمانوئل كريستنسن "Arther Emanuel Christensen" (ت ١٩٤٥م) إلى أن البيروني قال بأن ابن المقفع أضاف باب بَرْزَويه الطبيب على كتاب كليلة ودمنة، وقد ترجم ابن المقفع تاريخ حياة برزويه التي وجدت ككتاب مستقل، ثم أدخلها في ترجمته لكلية ودمنة.

(انظر: موسوعة المورد، منير البعلبكي، ج٦، ص٣١، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨١م. وكذلك انظر: ابن المقفع الكاتب والمترجم والمصلح، الدكتور أحمد عُلبي، ص٩٤، دار الفارابي، بيروت، ٢٠٠٢م).

الإيجاز مع الشرح، ولستُ أترك مع الإيجاز والاختصار تعظيم هذا الباب وتكريره عليك، لتعلم أنَّ القُدماء إنما ألّفوا فيه الكتب وضربوا له الامثال، وأكثروا فيه من الوصايا لما رأوه من النفع العظيم، عن السامعين من الأخيار، ولمّا خالفوه من الضرر الكثير على من يستهين به من الإغمار، وليعلم أنّ المثل المضروب في السباع القوية إذا دخل عليها الثعلب الرّواغ[1] على ضعفه فأهلكها ودمّرها، وفي الملوك الحُصناء يدخل بينهم أهل النّميمة في صورة النّاصحين حتى يفسدوا نيّتهم على وزرائهم المبالغين في نصيحتهم، المجتهدين في تثبيت مُلكِهم وايثارهم على آبائهم وأولادهم إلى أن لا يملأوا عُيُونهم منهم، وإلى أن يبطشوا بهم قتلا وتعذيباً وَهُمْ غير مذنبين ولا مجترمين ولا مستحقين إلاّ الكرامة والاحسان. وإذا بلغ بهم من الإفساد والإضرار لما بلغه من هؤلاء فكم بالحري أن يبلغ منا إذا لم يجدوه في أصدقائنا الذين اخترناهم على الأيام، وادخرناهم للشدائد وأحللناهم محل أرواحنا وزدناهم تفضلا وإكراماً.

١٩ ـ عوامل إفساد الفضائل

ويتبيّن لك من جميع ما قدّمناه أن الصّداقة وأصناف المحبّات التي يتمّ بها سعادة الإنسان من حيث هو مدني بالطبع، إنّما اختلفت ودخل فيها ضروب الفساد وزال عنها معنى التأحد، وعرض لها الانتشار حتى احتجنا إلى حفظها والتّعب الكثير بنظامها لأجل النقائص الكثيرة التي فينا وحاجتنا إلى إتمامها مع الحوادث التي تفرض لنا من الكون والفساد فإن الفضائل الخُلُقيّة إنّما وُضِعَت من أجل المعاملات والمعاشرات التي لا يتم الوجود الإنساني إلاّ بها، وذلك للعدل إنما احتيج إليه لتصحيح المعاملات وليزول به معنى الجور الذي هو رذيلة عن المتعاملين. وإنما وضعت العفة فضيلة لأجل اللّذات الرديئة التي تحيي الخيانات العظيمة على النفس والبدن. وكذلك الشَجاعة وضعت فضيلة من أجل الأمور الهائلة التي يجب أن يقدم الإنسان عليها في بعض الأوقات ولا يهرب منها، وعلى هذا جميع الأخلاق المرضيّة التي وصفناها وحضضنا على اقتنائها. وأيضاً فإنَّ جميع هذه الفضائل تحتاج إلى أسباب خارجة من

---

(١) الرَّواغ والرُوَيغة، المكر والحيلة. الرّوّاغ: الكثير الخداع والمكر، الثعلب لكثرة روغانه يقال: هو ثعلبٌ روّاغٌ، وهُمْ ثعالب روّاغة.

الأموال، وإلى اكتسابها من وجوهها ليمكنه أن يفعل بها فعل الأحرار، والعادل يحتاج إلى مثل ذلك ليجازي مَن عاشره بجميل، ويكافىء مَن عامله بإحسان، وجميعها لا تقوم إلاّ بالأبدان والأنفس وما هو خارجٌ عنها على حسب تقسيمنا السعادات في ما مضى[1]. وكُلّما كانت الحاجات أكثر احتيج إلى المواد الخارجة عنا أكثر فهذه حالة السعادة الإنسانيّة التي لا تتم لها إلاّ بالأفعال البدنيّة والأحوال المدنيّة، وبالأعوان الصالحين والأصدقاء المخلصين، وهي كما تراها كثيرة والتعب بها عظيم، ومن قصّر فيها قصرت به السعادة الخاصة به.

ولذلك صار الكسل ومحبّة الراحة من أعظم الرذائل، لأنّهما يحولان بين المرءِ وبين جميع الخيرات والفضائل، ويسلخان الإنسان من الإنسانية. ولذلك ذممنا المتوسّمين بالزُهد إذا تفرّدوا عن الناس وسكنوا الجبال والمفازات، واختاروا التوحش الذي هو ضد التمدّن، لأنّهم ينسلخون عن جميع الفضائل الخُلُقيّة التي عددناها كُلّها، وكيف يعفُ ويعدلُ ويسخو ويشجع مَن فارق الناس وتفرد عنهم وعدم الفضائل الخلقية، وهل هو إلاّ بمنزلة الجماد والميت؟[2]

٢٠ ـ محبّة الحكمة

وأما «**محبة الحكمة**» والانصراف إلى التصور العقلي واستعمال الآراء الآلهيّة فإنّها خاصّة بالجزء الآلهي من الناس، وليس يعرض لها شيء من الآفات التي تعرض للمحبّات الأُخر الخُلُقيّة وضروب الفساد. ولذلك قلنا إنّها لا تَقْبل التّميمة ولا نوعاً من الشرور، لأنّها الخير

---

(١) أي: «كتاب ترتيب السعادات ومنازل العلوم» للمؤلف نفسه، الذي يحذو فيه مسكويه حذو أرِسطو "Aristotle" في تقسيم وترتيب السعادات.

(٢) يقول الشاعر والفيلسوف إيليا أبو ماضي:

إن تكُ العُزلة نُسكاً وتقى، فالذئب راهبٌ وعرينُ الليث ديرٌ حُبُّهُ
فرضٌ وواجبٌ ليت شعري أيميتُ النسكُ أم يحيي المواهب؟
كيف يمحو النسك إثماً وهو إثمٌ؟
لـــــــــــــــــستُ أدري

قد دخلتُ الديرَ استنطِقُ فيه الناسِكينا فإذا القومُ مِن الحيرةِ مثلي
باهتونا غلب اليأسُ عليهم فهم مستسلمونا
وإذا بالباب مكتوبٌ عليه:
لـــــــــــــــــستُ أدري

(إيليا أبو ماضي بين الشرق والغرب: الدكتور سالم المعوش، ص٤٠٣ ـ ٤٠٥، (مختارات من ديون الجداول) مؤسسة بحسون، بيروت، ١٩٩٧م).

المحض وسببها الخير الأول الذي لا تشوبه مادة ولا تلحقه الشرور التي في المادة، وما دام الإنسان يستعمل الأخلاق والفضائل الإنسانية فإنها تَعُوقه عن هذا الخير الأول. وهذه السعادة الإلهية، ولكن ليس يتمّ له إلاّ بتلك.

ومن حصل تلك الفضائل بنفسه ثم اشتغل عنها بالفضيلة الإلهية فقد اشتغل بذاته حقاً، ونجا من مجاهدات الطبيعة وآلامها ومن مجاهدات النفس وقُواها، وصار مع الأرواح الطيبة واختلط بالملائكة القربين، فإذا انتقل من وجوده الأول إلى وجوده الثاني حصل في النعيم الأبدي والسرور السرمدي.

٢١ ـ رأي أرسطو في السعادة التامّة

وقد أطلق أرسطوطاليس جميع هذه الألفاظ وقال:

«إنّ السعادة التامّة الخالصة هي لله عز وجل ثم للملائكة والمتألهين»[(١)].

ثم قال:

«ولا ينبغي أن يضاف إلى الملائكة تلك الفضائل التي عددناها في سعادة الإنسان، فإنهم لا يتعاملون ولا يكون عند أحد منهم وديعة فيحتاج إلى ردّها، ولا لأحد منهم تجارة فيحتاج إلى العدالة، ولا يفزعه شيء فيحتاج إلى النجدة، ولا له نفقات فيحتاج إلى الذهب والفضة، ولا له شهوات فيحتاج إلى ضبط النفس والى فضيلة العفّة، ولا

---

(١) المتأله :"Gnostique" وهو الشخص الذي يبحث في معرفة الوجود الحق، والواجب الحق هو واجب بذاته، أي: معرفة خاصة بالإله. وفي لسان العرب: الإلَهُ هو الله وكل ما اتخذ من دونه معبوداً إلَهٌ عند متخذه، والجمع آلِهَةٌ، والآلِهةُ: الأصنام، سَموا بذلك (أي آلِهة) لاعتقادهم أن العبادة تَحُقُّ لها. وقد سمت العرب الشمس لما عبدوها إلاهَة، والأليهَةَ والإلاهَة والإلاهَة وألاهَة...
أما في محيط المحيط، فالمصدر اله، يالهُ إلاهة وألوهَة وألوهيَة: عَبد عبادةَ. وفي معجم الوسيط، تأله: تنسك وتعبّد و...
ومن خلال تفعيل علم اللغة يتضح أن معنى التأله ـ الذي أتى على صيغة الافتعال التي تفيد التكلف الطلبي ـ هو طلب المرء أن يكون كالإله (الله) مفزوعاً إليه ملجوءاً إليه مطلوباً منه...
وكما يقول صاحب لسان العرب: التَألُّهُ: التَنَسُّك والتَعَبُّد. والتأليهُ: التَّعبيد، قال:
لله درُّ الغانياتِ المُدَّهِ!   سَبَّحْنَ واسْتَرجَعْنَ من تألُّهي.
(انظر: لسان العرب، أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور، ج١، ص١٣٩ ـ ١٤٠، دار صادر، بيروت، ٢٠٠٤م).

هو مركب من الأسطقسات[١] الأربعة التي تحل في أضدادها فيحتاج إلى الغذاء. فإذن هؤلاء الأبرار المطهرون من خلق الله عز وجل غير محتاجين إلى الفضائل الإنسيّة».

والله تعالى وتقدّس وجلّ أعلى من ملائكته، فيجب أن نتزهه عن جميع ما ذكرناه من فضائل الإنسان، وإنما نذكره بالخير البسيط الذي يشبهه، وننسب إليه الأمور العقليّة التي تليق به، فبالحق الواجب الذي لا مِرية فيه لا يحبّه إلاّ السعيد الخير من الناس الذي يعرف السعادة والخير بالحقيقة، فلذلك يتقرب إليه بهما جهده ويطلب مرضاته بقدر طاقته، ويتقبل أوامره بنحو استطاعته. ومن أحبّ الله تعالى هذه المحبة وتقرب إليه هذا التقرب، وأطاعه هذه الطاعة أحبه الله وقربه وارضاه واستحق خِلّته[٢] التي أطلقتها الشريعة على بعض البشر، حيث قيل إبراهيم خليل الله.

وأما أرسطوطاليس فإنه أطلق بعد ذلك بالعلّة شيئاً غير مطلق في لغتنا، وذلك أنه قال:

«من أحب الله تعاهده كما يتعاهد الأصدقاء بعضهم بعضاً وأحسن إليه».

ولذلك يظن بالحكيم اللذات العجيبة وضروب الفرح الغريبة، ويرى من تحقق بالحكمة أنها ملذة غاية الالتذاذ، فلا يلتفت إلى غيرها ولا يعرج على سواها، وإذا كان الأمر على ما وصفنا فالحكيم السعيد التام الحكمة هو الله تعالى، فليس يحبه إلاّ السعيد الحكيم بالحقيقة، لأنّ الشبيه إنما يُسرّ بشبيهه فقط، ولذلك صارت هذه السعادة أرفع وأعلى من تلك السعادة التي ذكرناها، وهي غير منسوبة إلى الإنسان لأنها مهدية من الحياة الطبيعية، مبرأة من القوى النفسانية مباينة لجميعها غاية المباينة وإنما هي موهبة إلهية يهبها الباري جلّت عظمته لمن اصطفاه من عباده، ثم التمسها منه وسعى لها سعيها ورغب فيها ولزمها مدة حياته، واحتمل المشقة والتعب، فإن من لم يصبر على إدامة التعب اشتقاق اللعب، وذلك أنّ اللعب يشبه الراحة، والراحة ليست من تمام السعادة ولا أسبابها، وإنما يميل إلى الراحات البدنيّة من كان طبيعي بهيمي النّجار كالعبيد والصبيان والبهائم، فليس ينسب الحيوان غير الناطق ولا الصبيان

---

(١) قوله الأسطقسات أي: الأصول الأربع، وهي العناصر الحالة في كل ما يباين الملائكة، وإن كان أطلق الضد على المباين.

(٢) أي: صداقة رب العالمين، والتقرّب إليه.

والعبيد إلى السعادة، ولا من كان مناسباً لهم. وأما العاقل الفاضل فإنه يطلب بهمته أعلى المراتب[1].

وأرِسطوطاليس يقول:

«ليس ينبغي أن تكون هِمم الإنسان إنسيّة، وإن كان إنساناً ولا يرضى بهمم الحيوان الميت، وإن كان هو أيضاً ميتاً، بل يقصد بجميع قواه أنْ يحيا حياة إلهيّة، فإنَّ الإنسان وإنْ كان صغير الجثة فهو عظيم بالحكمة شريف بالعقل، والعقل يفوق جميع الخلائق لأنه الجوهر الرئيس المستولي على هذا الكل بأمر مبدعه تعالى جده»[2].

وقد قلنا في ما تقدم: إنّ الإنسان مادام في هذا العالم فهو محتاج إلى حُسن الحال الخارجة عنه، ولكن ينبغي أنْ لا ينصرف إلى طلب ذلك بقوّته كلّها ولا يطلب الاستكثار منه، فقد يصل إلى الفضيلة من ليس بكثير المال ولا ظاهر اليسار، فإن الفقير من المال والاملاك قد يفعل الأفعال الكريمة، ولذلك قالت[3] الحكماء: إنّ السعداء هم الذين رزقوا القصد من الخيرات الخارجة عنهم، وفعلوا الأفعال التي تقضيها الفضيلة وإن كانت فيهم قليلة.

٢٢ ـ مراتب الناس في الفضيلة وفي السعادة

هذا كلام الحكيم في هذه المرتبة التي وعدناك الكلام فيها، وهو يقول بعد ذلك:

«ليس في معرفة الفضائل كفاية بل الكفاية في العمل بها. ومن الناس من ينهض إلى الفضائل وينقاد إلى الموعظة، ويرغب في الخيرات، وهؤلاء قليلون وهم الذين يمتنعون من جميع الرداآت والشرور، وذلك للغريزة الجيّدة والطبع الجيّد الفائق، ومنهم من ينقاد إلى الخيرات حتى يمتنع عن الرداآت والشرور بالوعيد والفزع والإنذارات من العذاب، فيهرب من الجحيم والهاوية وما اعدَّ فيها من الآلام».

ولذلك حكمنا ان بعض الناس أخيار بالطبع وبعضهم أخيار بالشرع وبالتعلم، فالشريعة

---

(١) توجد مِثل هذه العبارة في الأمثال الإنجليزية: "Little things please little minds" أي: «الأشياء الصغيره تُسِرُّ (تخدع) العقول الصغيرة».

(٢) أتحسبُ أنك جُرمٌ صَغِيرُ ... وَفيكَ انطوى العَالمُ الأكبرُ

(٣) في نسخة أخرى: «قال».

تجري لهؤلاء مجرى الماء للإنسان الذي به يسيغ غصته، ومن ينقاد لها فهو كالشرق بالماء[1] فلا يشرب الماء ولا يجده يسيغ غصته، وهو الهالك الذي لا حيلة فيه ولا طمع في إصلاحه وبرئه، ولهذه العلة قلنا أن من كان بالطبع خيراً فاضلاً فذلك محبة الله إيّاه، وليس أمره إلينا ولا نحن كنا سببه بل الله عز وجل. ومثل هذا هو الذي يقول فيه أرسطوطاليس:

«إنّ عناية الله به أكبر».

خاتمة المقالة الخامسة

فتحصل مما قدمناه إنَّ أصناف السعداء من الناس أربعة وهم موجودون بالتصفح والحس، وذلك أنّا نجد من الناس من هو خير فاضل من مبدأ كونه نرى فيه النجابة طفلاً، ونتفرس فيه الفلاحة ناشئاً بأن يكون حيّاً كريم الشيم، يؤثر مجالسة الأخيار ومؤانسة الفضلاء وينفر من أضدادهم، وليس يكون كذلك إلاّ بعناية تلحقه من أول مولده كما قلنا. ونجد أيضاً من لا يكون بهذه الصفة من مبدأ كونه بل يكون كسائر الصبيان إلا أنه يسعى ويجتهد ويطلب الحق إذا رأى إختلاف الناس فيه، ولا يزال كذلك حتى يبلغ مرتبة الحكماء، أعني أن يصير علمه صحيحاً وعمله صواباً، وليس يبلغ هذه الدرجة الا بالتفلسف أطراح العصبيات وسائر ما حذرنا منه.

ونجد أيضاً من يوجد بهذه السيرة أخذا على الإكراه إمّا بالتأديب الشرعي وإما بالتعليم الحكمي، ومعلوم أن المطلوب هو القسم الثاني إذا كانت الأقسام الباقية هي من خارج، ولا يمكن أن تطلب، أعني أن من يتفق له في أصل مولده السعادة ومن يكره عليها من أقسام الطالب المجتهد، وتبيّن أيضاً مقام الطالب المجتهد ومنزلته من السعادة التامة الحقيقية، وأنّه وحده من بين سائر الطبقات هو السعيد الكامل المقرب إلى الله عز وجل، المحب المطيع

---

(١) نقول: أخذته شرقةٌ كاد يموت منها، أي: غصّة، تقول في العامية «الشهقة».
ويسمى في الطب: السعال الديكي، وهو سُعال شديد يسدّ مجرى النفس ويحدث شهيقاً.
ينقل عن الإمام علي بن أبي طالب في نهج البلاغة أنه قال:
مسكينُ ابنُ آدم: مكتومُ الأجلِ، مَكنونُ العِلَلِ، محفوظُ العَمَلِ. تُؤلِمُهُ البَقّةُ، تَقْتُلُهُ الشرقَةُ، تُنتِنُهُ العَرَقَةُ.
(راجع: نهج البلاغة للشريف الرضي، ضبط نصه، الدكتور صبحي الصالح، ص٧٤٦ ـ الكلمات القصار ـ دار الأسوة، طهران، ١٤١٨هـ).

المستحق خلته ومحبته كما تقدم وصفه[1].

تمت المقالة الخامسة[2]

(١) يقول ابن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦هـ) في علامات الحب:

«وللحب علامات يقفوها الفطن، ويهتدي إليها الذكي.

فأولها إدمان النظر، والعين باب النفس الشارع، وهي المنقّبة عن سرائرها، والمعبّرة لضمائرها، والمعربة عن بواطنها، فترى الناظر لا يطرف، يتنقل بتنقل المحبوب وينزوي بانزوائه، ويميل حيث مال كالحرباءة مع الشمس...

ومنها الإقبال بالحديث، فما يكاد يقبل على سوى محبوبه ولو تعمد ذلك، وإن التكلف ليستبين فيه لمن يرمقه، والإنصات لحديثه إذا حدث...

ومنها الإسراع بالسير نحو المكان الذي يكون فيه، والتعمّد للعقود بقربه والدّنو منه، واطّراح الأشغال الموجبة للزوال عنه و...

ومنها بَهتٌ يقع، وروعة تبدو على المحب عند رؤية من يحب فجأة، وطلوعِه بغتة.

ومنها اضطراب يبدو على المحب عند رؤية من يشبه محبوبه، أو عند سماع اسمه فجأة و...

ومها أن يجود المرءُ ببذل كل ما كان يقدر عليه، مما كان ممتنعاً به قبل ذلك، كأنه هو الموهوب له والمسعيّ في حظه، كُلُّ ذلك ليُبدي محاسنه ويرغّب في نفسه، فكم بخيل جاد، وقطوب تطلّق، وجبان تشجّع، وغليظ الطبع تطرّب، وجاهل تأدّب، وتفرٍ تزيّن، وفقير تجمّل، وذي سنّ تفتّى، وناسك تفتّك، وصون تبذّل.

وهذه العلامات تكون قبل استعار نار الحب، وتأجّج حريقه، وتوقّد شُعَلِهِ، واستطارة لهبة. فأما إذا تمكن وأخذ مأخذه فحينئذٍ نرى الحديث سراراً، والإعراض عن كل من حضر إلاّ عن المحبوب جهاراً».

(طوق الحمامة في الألفة والألاّف، ابن حزم الأندلسي، حقّقه وقدم له: صلاح الدين القاسمي، ص٥٧ ـ ٥٩، دارا لشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٦م).

(٢) في نسخة أخرى: «تمت المقالة الخامسة من كتاب الطهارة في تهذيب الأخلاق».

المقالة السادسة

«الأمراض النفسيّة»

- صِحّة النفس: حِفظها، وَردّها
- أمراض النفس
- الإلتزام النظري والعملي
- سعادة الملوك الظاهرة
- الروية في الاستجابة للشهوة والقوة الغضبية
- الإستعداد للدفاع النفسي
- محاسبةُ النفس
- كلام الكندي عن النفس

صِحّة النفس: حِفظها، وَردّها

مقدمة:

نذكر في هذه المقالة بعون الله وتأييده[1] شفاء الأمراض التي تلحق نفس الإنسان وعلاجها[2]، ونذكر الأسباب والعلل التي تولّدها وتحدث منها، فإنّ حذاق الأطباء لا يقدمون على علاج مرض جسماني إلاّ بعد أن يعرفوه، ويعرفوا السبب والعلة فيه، ثم يرومون مقابلته بأضداده من العلاجات ويبتدئون من الحمية والأدوية اللطيفة إلى أن ينتهوا في بعضها إلى استعمال الأغذية الكريهة والأدوية البشعة، وفي بعضها إلى القطع بالحديد والكي بالنار[3].

١ ـ أمراض النفس

ولمّا كانت النفس قوّة إلهيّة[4] غير جسمانية، وكانت مع ذلك مستعملة لمزاج خاص ومربوطة به رباطاً طبيعياً إلهيّاً، لا يفارق أحدهما صاحبه إلاّ بمشيئة الخالق عزّ وجل، وجب أن نعلم أن أحدهما متعلق بصاحبه متغير بتغيره، فيصح بصحته ويمرض بمرضه، ونحن نرى ذلك مشاهدة وعياناً بما يظهر لنا من أفعالها، وذلك أنا كما نرى المريض مِن جهة بدنه لا سيما إن كان سبب أمراضه أحد الجزأين الشريفين، أعني الدماغ والقلب يتغير عقله ويمرض

(١) في نسخة أخرى: «نبتدىء بعون الله وتوفيقه وتأييده في هذه المقالة بذكر».

(٢) يقول أبو حامد الغزالي: البحث في أنّ الرذائل من أمراض النفس، وجاء علم «تهذيب الأخلاق» لشفائها بحث تطرق إليه الكثير من علماء الأخلاق الإسلاميين وبالذات يتجلى هذا الموضوع في كتب الصوفية. ومثالاً على ذلك ما يقوله الغزالي: «فَلْنتخذ البدن مِثالاً فنقول: مِثالُ النفس في علاجها بمحو الرذائل والأخلاق الرّديئة عنها وَجلب الفضائل والأخلاق الجميلة إليها، مثالُ البدنِ في علاجه وَمحو العِلل عنه وكسب الصّحَةِ له وجلبها إليه».
(إحياء علوم الدين، الإمام أبو حامد الغزالي، ج٣، ص٥٢، القاهرة، ١٣٥٢هـ).

(٣) آخرُ الدواء الكي، كما يقال.

(٤) يقصد بأن النفس «قوة إلهيّة» أي ليست مضافة إلى غيرها، بل هي متصفة بصفات الله.

حتى ينكر ذهنه وفكره وتخيّله وسائر قوى نفسه الشريفة، ويحس هو من نفسه بذلك. كذلك أيضاً نرى المريض من جهة نفسه إما بالغضب وإما بالحزن، وإما بالعشق وإما بالشهوات الهائجة، به تتغيّر صورة بدنه حتى يضطرب ويرتعد ويصفر ويحمر ويهزل ويسمن، ويلحقها ضروب التغير المشاهدة بالحس. فيجب لذلك أن تتفقد مبدأ الأمراض إذا كانت من نفوسنا، فإن كان مبدؤها من ذاتها كالفكر في الأشياء الرديئة وإجالة الرأي فيها، وكاستشعار الخوف، والخوف من الأمور العارضة والمترقبة والشهوات الهائجة، قصدنا علاجها بما يخصها وإنْ كان مبدؤها من المزاج[1] أو من الحواس كالخُوَر[2] الذي مبدؤه ضعف حرارة القلب مع الكسل والرفاهية، وكالعشق الذي مبدؤه النظر مع الفراغ والبطالة قصدنا أيضاً علاجه بما يخص هذه.

وأيضاً لما كان طبّ الأبدان ينقسم بالقسمة الأولى إلى قسمين: أحدهما حفظ صحتها إذا كانت حاضرة، والآخر ردها إليها إذا كانت غائبة، وجب أنْ نقسم طب النفوس هذه القسمة بعينها فنردها إذا كانت غائبة، ونتقدم في حفظ صحتها إذا كانت حاضرة، فنقول: إذا كانت خيرة فاضلة تحب نيل الفضائل وتحرص على إصابتها، وتشتاق إلى العلوم الحقيقية والمعارف الصحيحة، فيجب على صاحبها أن يعاشر من يجانسه ويطلب من يشاكله، ولا يأنس بغيرهم ولا يجالس سواهم، ويحذر كل الحذر من معاشرة أهل الشر والمجون والمجاهرين بإصابة اللذات القبيحة وركوب الفواحش، المفتخرين بها المنهمكين فيها، ولا يصغي إلى أخبارهم مستطيباً ولا يروي أشعارهم مستحسناً، ولا يحضر مجالسهم مبتهجاً. وذلك أن حضور مجلس واحد من مجالسهم، وسماع خبر واحد من أخبارهم يتعلق من وعره ووسخه بالنفس ما لا يغسل عنها إلاّ بالزمان الطويل والعلاج الصعب، وربما كان سبباً لفساد الفاضل المحنّك وغواية العالِم المستبصر، حتى يصير فتنة لهما فضلاً عن الحدث الناشيء والمتعلّم المسترشد.

والعلة في ذلك أن محبة اللذات البدنية والراحات الجسمية طبيعة للإنسان لأجل النقائص

---

(١) المزاج :"Temperament" هو تغيّر الكيفيّات الأربع عن حالها.

(٢) خار، خَوِرَ، خَوراً، أي: فتر وضعف، انكسرت قوّة المريض، أصل الخور من الأرض إذا ارتخت من كثرة المطر فساح ترابها.

التي فيه، فنحن بالجبلة الأولى[1] والفطرة السابقة إلينا نميل إليها ونحرص عليها، وإنما نَزمُ أنفسنا عنها بزمام العقل حتى نقف عندما يرسم لنا، ونقتصر على المقدار الضروري منها. وإنما استثنيت في أول هذا الكلام وشرطت بما شرطت لأن معاشرة الأصدقاء الذين ذكرت أحوالهم في المقالة المتقدمة، وحكمت بتمام السعادة معهم ولهم لا تتم إلاّ بالمؤانسة والمداخلة، ولابد في ذلك من المزاح[2] المستعذب والأحاديث المستطابة والفكاهة المحبوبة، وإصابة اللذة التي تطلقها الشريعة ويقدرها العقل حتى لا يتجاوز إلى الإسراف فيها، ولا يقصر عنها تهاوناً بها، وذلك أن الخروج إلى أحد الطرفين إنْ كان إلى جانب الزيادة سمي مجوناً وفسقاً وخلاعة وما أشبهها من أسماء الذم، وإنْ كان إلى جانب النقصان سمي فَدامة[3] وعبوساً وشكاسة وما أشبهها من أسماء الذم أيضاً، والمتوسط بينهما هو الظريف الذي يوصف بالهشاشة والطلاقة وحسن العشرة، ويعرض من الصعوبة في وجود هذا الوسط ما يعرض في سائر الفضائل الخلقية.

٢ ـ الالتزام النظري والعملي

ومما يؤخذ به من يحفظ صحّة نفسه أن يلتزم وظيفة من الجزء النظري والعملي، لا يسوغ له الإخلال بها البتة لتجري النفس مجرى الرياضة التي تلزم في حفظ صحة البدن، وأطباء النفوس أشد تعظيماً لها في حفظ صحة النفس. وذلك أن النفس متى تعطلت مِن النظر، وعدمت الفكر والغوص على المعاني تبلّدت وتبلّهت، وانقطعت عنها مادة كل خير. وإذا أَلِفَت الكسل وتبرمت[4] بالروية واختارت العطلة، قرب هلاكها لأن في عطلتها هذه انسلاخاً من صورتها الخاصة بها، ورجوعاً منها إلى رتبة البهائم، وهذا هو الانتكاس في الخُلُق نعوذ بالله منه[5].

---

(١) الجبلة الاولى: الخلقة الأولى (مصطلح قرآني).

(٢) مَزَحَ، مَزْحَاً: دعب وهَزَل. مازَحَ مِزاحاً وممازَحَةً: داعبه. تَمازَحا: تداعبا. المُزاح والمُزاحَة: الهزل والمداعبة. المُزاح من الناس: أصحاب الهَزَل والمَزْح.
(المنجد في اللغة، لويس معلوف، ص٧٥٩، دار المشرق، بيروت).

(٣) المراد بالفُدامة: العي، تقول؛ رجل فدم (بالفتح) أي عي بين الفدامة، وهو العي عن الكلام: في ثقل، ورخاوة، وقلة فهم، والغليظ، الأحمق، الجاف.

(٤) تبرمت: سَئمت وضجرت.

(٥) انتكاس في الخُلقُ، وليس في الخَلْق. لأن الانتكاس في الخَلق (بفتح الخاء)، هي (خارجة عن إرادة الإنسان) =

وإذا تعود الحدث الناشيء من مبدأ كونه الارتياض بالأمور الفكرية، ولازم التعاليم الأربعة[1] أَلِف الصِدق واحتمل ثقل الروية والنظر، وأنس بالحق ونبا طبعه عن الباطل، وسمعه عن الكذب، فاذا بلغ أشده وانتقل إلى مطالعة الحكمة استمرّ طبعه فيها وتشرب ما يستودع منها، ولم يرد عليه أمر غريب ولا يحتاج إلى كثير تعب في فهم غوامضها واستخراج دفائنها، فيصل إلى سعادتها التي ذكرناها سريعاً. وإن كان حافظ هذه الصحة قد توحد في العلم وبرع، فلا يحملنه العجب بما عنده على ترك الازدياد[2]، فإن العلم لا نهاية له، ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾[3]، ولا يتكاسلن عن معاودة ما علمه والدرس له، فإن النسيان آفة العلم، وليتذكر قول الحسن البصري رحمه الله[4]:

= ولكن في الخُلُق هي (شخصيّةٌ وخاضعة لإرادة الإنسان).

(١) يقصد من التعاليم الأربعة العلوم التالية: ١ ـ العدد، ٢ ـ الهندسة، ٣ ـ النجوم، ٤ ـ الموسيقى.
(انظر: المقدمة لابن خلدون، ص٤٧٨، طبعة بيروت، ١٩٠٠م).

(٢) عن الإمام علي بن أبي طالب في نهج البلاغة: «الإعجاب ويَمنعُ مِن الازدياد».
(نهج البلاغة، الشريف الرضي، ص٦٩١، ضبط: الدكتور صبحي الصالح، دار الأسوة، قم).

(٣) يوسف / ٧٦.

(٤) الحسن البصري: (نحو ٢١ ـ ١١٠هـ) (نحو ٦٤٣ ـ ٧٢٨م).
أبو سعيد، أبرز الشخصيات الإسلامية في الزهد، كان من أنبل الشخصيات الدينية في تاريخ الإسلام، ولد في المدينة واستقر في البصرة، وتولى القضاء بغير أجر، وتجنب الخلفاء و الولاة، وكان يقول فيهم: «إنَّ سيوفهم لتسبق ألسنتنا». فلم يكن يجد جدوى من نُصحِهم، إلا عمر بن عبدالعزيز، أعدل الخلفاء بعد الراشدين. ومن أقواله في ذمّ الدنيا:
«يا ابن آدم، بع دنياك بآخرتك تربحهما جميعاً ولا تبع آخرتك بدنياك فتخسرهما جميعاً».
ويروي الشهرستاني في الملل والنحل، أنّه رأى رسالة نُسبت إلى الحسن البصري، كتبها إلى عبدالملك بن مروان، وقد سأله عن القول بالقدر والجَبر، فأجابه فيها بما يوافق مذهب القدرية، واستدل فيها بآيات من الكتاب، ودلائل من العقل. قد اختلف الحسن البصري مع واصل بن عطاء، ثم اعتزل واصل إلى أحد أعمدة المسجد، فقال الحسن قولته الشهيرة: إعتزل عنّا واصل.. فسمّي واصل وأصحابه بالمعتزلة.
ويُعرّف الحسن الإسلام فيقول: السر والعلانية فيه مشتبه، وهو أن يسلم قلبك لله، وأن يسلم منك كل مسلم، وكل ذي عهد.
والحسن البصري ينكر على الفقهاء المتمرسين برسم الفقهاء أنهم فقهاء حقاً. يقول له فرقد السبخي تلميذه: يا أبا سعيد، إنّ الفقهاء يخالفونك! فيسأل الحسن: وهل رأيت بعينك فقهاء؟ إنّما الفقيه: الزاهد في الدُنيا، الراغب في الآخرة، البصير بدينه، المداوم على عبادة ربّه، الورع، الكافّ عن أعراض المسلمين، العفيف عن أموالهم، الناصح لجماعتهم.
(انظر: الموسوعة الصوفية، عبدالمنعم الحفني، ص١٥٧، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٢م، وكذلك انظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة للمؤلف نفسه، ص٥١٤ ـ ٥١٥، مكتبه مدبولي، القاهرة، ١٩٩٩م).

«**أَقْدِعوا**[1] **هذه النفوس فإنها طُلَعَةٌ**[2]**، وحادِثوها فإنّها سريعة الدثورِ**»[3].

واعلم أنّ هذه الكلمات مع قلة حروفها كثيرة المعاني، وهي مع ذلك فصيحة واستوفت شرط البلاغة.

وليعلم أيضاً حافظ هذه الصحة على نفسه أنّه إنّما يحفظ عليها نعماً شريفة جليلة موهوبة لها، وكنوز عظيمة مدخرة فيها، وملابس فاخرة مفرغة عليها، وإن من كانت هذه المواهب الجليلة موجودة له في ذاته لا يحتاج إلى تطلبها من خارج، ولا إلى بذل الأموال فيها لغيره، ولا يكلف العناء والمؤن الثقال [لـ] تحصيلها، ثم أعرض عنها وأهمل أمرها حتّى انسلخ عنها وعرى منها لملوم في فعله مغبون في رأيه، غير رشيد ولا موفق، لا سيما وهو يرى طالبي النعم الخارجة كيف يتجشمون الأسفار البعيدة الخطرة، ويقطعون السبل المخوفة الوعرة، ويتعرضون لضروب المكاره وأنواع التلف من السباع العادية، وطبقات الأشرار الباغية، وهم يخيّبون في أكثر الأحوال مع مقاساة هذه الأهوال، وربما عرضت لهم الندامات المفرطة، والحسرات المعطبة التي تقطع أنفاسهم، وتفصل أعضاءهم فإن ظفروا بشيء من مطالبهم كان لا محالة زائلاً عن قرب أو معرضاً للزوال وغير مطموع في بقائه، لأنه من خارج وما كان خارجاً عنا فهو غير ممتنع عمّا يطرقه من الحوادث التي لا تحصى كثرة، وصاحبه مع هذه الحال الشديد الوجل دائم الإشفاق متعب الجسم والنفس، يحفظ ما لا يجد إلى حفظه سبيلاً والحذر على ما لا يغني فيه الحذر فتيلاً، وإن كان طالب هذه الأشياء الخارجة عنا سلطاناً أو صاحب السلطان، تضاعفت عليه هذه المكاره أضعافاً كثيرة بقدر ما يلابسه وبحسب ما يقاسيه من الأضداد والحساد على البعد ومن القرب، وبكثرة ما يحتاج إليه من المؤن في استصلاح من يليه ويلي من يليه من مداراة من يواليه ويعاديه، وهو في كل ذلك ملوم مستبطأ ومتعب مستقصر، ويستزيده جميع أهله والمتصلين به، ولا سبيل له إلى إرضاء واحد منهم فضلاً عن

---

(١) قدعة: كفّه، وأقدعوا هذه النفوس: أي كفوها عن الآثام.
عند الراغب «اقذعوا».
(محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، الراغب الأصفهاني، ج١، ص١٩، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٤م).

(٢) في نسخة أخرى: طَائعَة؛

(٣) دثور النفس: سرعة نسيانها.

جميعهم، ولا يزال يبلغه عن أخص الناس به مِن أولاده وحرمه، ومن يجري مجراهم من حاشيته وخوله ما يملؤه غيظاً وَحَنَقاً[١]، وهو غير آمن على نفسه من جهتهم مع التحاسد الذي بينهم من مكاتبة الأعداء إيّاهم ومواطأة الحساد لهم، وكلّما ازداد من الأعوان والأعضاد والأنصار زادوه في شغل القلب، وجلبوا إليه من المكاره ما لم يكن عنده، فهو غني عند الناس وهو أشدهم فقراً، ومحسود وهو أكثرهم حسداً وكيف لا يكون فقيراً وحدُّ الفقر هو كثرة الحاجة، فأكثر الناس حاجة أشدهم فقراً، كما أن أغنى الناس أقلهم حاجة.

ولذلك حكمنا حكماً صادقاً بأنه تعالى أغنى الأغنياء لأنّه لا حاجة به إلى شيء من الأشياء، وحكمنا أيضاً أن أعظم الملوك مِنّا هو أشد الناس فقراً لكثرة حاجته إلى الأشياء. ولقد صدق أبو بكر الصدّيقﷺ في خطبته حيث قال[٢]:

«أشقى الناس في الدنيا والآخرة الملوك».

ثم وصفهم فقال:

«إنَّ الملك إذا ملك زهده الله في ما في يده ورغبه في ما في يد غيره، وانتقصه شَطر أجله وأشرب قلبه الاشفاق، فهو يحسد على القليل ويتسخط بالكثير، ويسأم الرخاء وانقطعت عنه لذة البهاء، لا يستعمل العزة ولا يسكن إلى الثقة، فهو كالدرهم الغش والسراب الخادع جلد الظاهر حزين الباطن، فإذا وجبت نفسه ونضب عمره ومحى ظله حاسبه فأشد حسابه وأقل عفوه. الا أنّ الملوك هم المرحومون[٣]. فهذه صفة الملك إذا تمكن من ملكه لا يغادر منه شيئاً».

ولقد سمعت أعظم من شاهدت من الملوك يستعيد هذا الكلام[٤]،

---

(١) حَنِق، حَنَقاً منه وعليه: اغتاظ فهو حَنِق. الحِقد الذي لا ينحل، شدّة الإغتياظ.

(٢) النص الكامل لهذه الخطبة توجد في كتاب: البيان والتبيان للجاحظ، ج٢، ص٤٣ ـ ٤٤، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، القاهر، ١٩٤٨م، وعيون الأخبار لابن قتيبة الدينوري، ج٢، ص٢٣٣، دار الكتب المصرية، ١٩٢٨م، والعقد الفريد لابن عبد ربّه، ج٤، ص٥٩ ـ ٦٠، تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٤م.

(٣) في الخطبة الأصلية توجد عبارة: «الا أنّ الفقراء هم المرحومون». حيث بدّل مكسويه كلمة «الفقراء» بـ«الملوك» ليعبر عن رأيه وليصل إلى هدفه بشكل أوضع.

(٤) يقول الدكتور محمد أركون: أظن أن مسكويه يقصد، عضد الدولة البويهي، حيث كان من أعظم ملوك زمانه. (انظر: هامش الترجمة الفرنسية للدكتور محمد أركون لكتاب «تهذيب الأخلاق» لمسكويه، ص٢٧٥، منشورات المعهد الثقافي الفرنسي، دمشق، ١٩٦٩م).

=

ثم يستعبر[1] لموافقته ما في قلبه وصدقه عن حاله وصورته.

٣ ـ سعادةُ الملوكِ الظاهرة

ولعلَّ من يرى ظاهر الملوك من الأسرة والفَرش والزّينة والأثاث، ويشاهدهم في مواكبهم محفوفين محشودين بين أيديهم الجنائب[2] والمراكب والعبيد والخدم والحجاب والحشم، يروعه ذلك فيظن أنهم مسرورون بما يراه لهم! لا والذي خلقهم وكفانا شغلهم إنّهم لفي هذه الأحوال ذاهلون عما يراه العبيد لهم، مشغولون بالأفكار التي تعتورهم وتعتريهم في ما حكيناه من ضروراتهم. وقد جربنا ذلك في اليسير مما ملكناه، فدلنا على الكثير مما وصفناه.

ولعل بعض من يصل إلى الملك أو السلطان فالتذ في مبدأ أمره مدة يسيرة جداً، بمقدار ما يتمكن منه وتتفتح عينه فيه، ولكنه بعد ذلك يصير جميع ما ملكه كالشيء الطبيعي له، لا يلتذ به ولا يفكر فيه ويمد عينه إلى ما لا يملكه، فلو ملك الدنيا بحذافيرها لتمنى دنيا أخرى أو نزقت[3] همته إلى البقاء الأبدي، والملك الحقيقي، حتى يتبرم بجميع ما وصل إليه وبلغته قدرته. وذلك أن حفظ الدنيا أصعب جداً لما في طبيعتها من الأخلال والتلاشي، ولما يضطر الملك إليه من الأمور التي وصفناها والأموال الجمة المصروفة إلى الجند المرتبطين والخدم المتسومين، والذخائر والكنوز المعدة للآفات والحوادث التي لا يؤمن طروقها، فهذه حال طلاب النعم الخارجة عنا.

وأما تلك النعم التي هي في ذواتنا فإنها موجودة عندنا وفينا، وهي غير مفارقة لنا لأنها موهبة الخالق جلَّ وعلا، وقد أمرنا باستثمارها والترقي فيها، فإذا قبلنا أمره اثمرت لنا نعماً بعد نعم، ورقينا درجة بعد درجة حتى تؤدّينا إلى النعم الأبدية التي وصفناها في ما تقدم، وهو المُلك الحقيقي الذي لا يزول والغبطة الأبدية الصافية التي لا تحول، فمن أخسر صفقة وأظهر سقطة ممن أضاع جواهر نفيسة باقية هي عنده وموجودة له، وطلب أعراضاً خسيسة فانية ليست

= Traité d' étbique (tahdib al-Ahlaq wa tadhir al-a'raq) traduction française,... Mohammad Arkoun institut français de Damas, 1969.

(١) يستعبر، أي: يبكي وتسقط عبراته.

(٢) يقال: فرسٌ طلوعُ الجِناب، أي: سهل الانقياد، الجنائب، من الجنب، وهو الذي يقودونه من غير راكب، وكلّ طائع منقاد.

(٣) نزق الرجل: خفّ، وطاش، ونشط.

عنده ولا موجودة له، فإن اتفق أنْ يجدها، لم تبق له ولم تترك عليه، وذلك أنها تنقل عنه أو ينقل عنها لا محالة، فلذلك قال الحكيم لمن رزق الكفاية ووجد القصد من السعادة الخارجة أن لا يشتغل بفضول العيش[1] فإنها بلا نهاية، ومن طلبها أوقعته في مَهالك بلا نهاية لها.

وقد أعلمناك في ما تقدم ما الكفاية وما القصد، وأن الغرض الصحيح بينهما هو مداواة الآلام والتحرز من الوقوع فيها، لا التمتع وطلب اللذة. وأن من عالج الجوع والعطش اللذين هما مرضان وألمان حادثان، لا ينبغي له أن يقصد لذة البدن بل صحته، وسيلتذ لا محالة فإن من طلب بالعلاج اللذة لا الصحة، لم تحصل له الصحة ولم تبق له اللذة.

وأما من لم يرزق الكفاية واحتاج إلى السعي والاضطراب في تحصيلها، فيجب أن لا يتجاوز القصد وقدر حاجته منها إلى ما يضطر معه إلى السعي الحثيث والحرص الشديد، والتعرض لقبيح المكاسب أو ضروب المهالك والمعاطب، بل يجمل في طلبها إجمال العارف بخساستها، وأنه يضطر إليها لنقصانه فيطلب منها كسائر الحيوانات في ضروراتها.

فإن العاقل إذا تصفح أحوالها وجد منها ما يأكل الميتة ومنها ما يأكل الروث وما في الحش[2]، وهي مسرورة بما تجده من أقواتها قريرة العين بها، وليست تحس من نفوسها نفوراً ولا تتصرف نفوسها عنها كما تتصرف نفوس الحيوان المضاد لها، بل إنها تنصرف من أقوات تلك الأخر التي تضادها في النظافة. ومثال ذلك الجُعَل[3] والخنافس إذا قيست إلى النحل، فإن تلك تهرب من الروائح الطيبة والأقوات النظيفة، وهذا يطلبها ويسر بها.

فإذاً، نسبة كل حيوان إلى قوته الخاص به ككل مقتنع بما يحفظ بقاءه وحياته وطالب مسرور به، فينبغي أن ننظر إلى أقواتنا بهذه العين وننزّلها منزلة الحش[4] الذي نضطر إلى ملابسته لإخراج ما كنا نحرص على الوصول إليه، فلا نبعدها من هذا الآخر لأنهما ضرورتان

---

(١) فضول العيش، أي: الزيادة في طلب الرزق والعيش. وفي الحقيقة ليس لدينا دليلٌ على المنع من الكسب أو التجارة، ما دام في الطريق الصحيح، أو بحسب التعبير الإسلامي (الطريق الحلال).

(٢) الحُشّ والحَشّ والحِشّ: البستان، أو النخل المجتمع، والحش: موضوع الغائط. موضوع قضاء الحاجة. الحُشَاش والحُشاشة: بقيّة الروح في المريض والجريح.

(انظر: المنجد في اللغة، لويس معلوف، ص١٣٤ ـ ١٣٥، دار المشرق، بيروت).

(٣) الجعل: دويبة سوداء صغيرة تألف المراضع الندية، وهي من الخنافس. تقتلها الرائحة الزكية.

(٤) حشّ، حشّات اليد: يبست أو شُلّت، والولد في بطن الناقة يَبُسَ. حشّ، حشّا العُشبَ: قطعة. الحُشّ والحشّ والحِشّ، جمع حشوش: البستان.

لنا، فنحن نلابسهما لأجل الضرورة، ولا نشغل عقولنا باختيارهما، والتمع بهما وإفناء أعمارنا في التأنق لهما والتوصل إليهما، ولا نتكاسل أيضاً عن إعداد ضروراتنا منهما؛ وإنما يفضل أحدهما على الآخر. ويستحسن السعي في طلب الدخل ولا يستحسن السعي في طلب الخرج، لأن الأول منهما هو غذاء موافق لنا يخلف علينا ما تحلل من أبداننا ولا نستقذره، كذلك لا ننفر مما نضعه مكان ما ينقص منه وينوب عنه.

وأمّا الثاني منهما فهو عصارة ذلك الغذاء وما نَفَتْهُ الطبيعة وأخذت حاجتها منه، أعني الذي أحالته دماً صافياً وفرقته في العروق على الأعضاء واطرحت التفل[1] الذي لا حاجة بها إليها وهو في غاية المخالفة والبعد من أمزجتنا، فنحن نستوحش منه وَنَنفر عنه لأجل الضدية والمخالفة، إلا أنا مضطرون إلى إخراجه وتنحيته ونفضه عنا بالآلات الموهوبة والمستعملة في ذلك، ليفرغ مكانه لما يأتي بعده ويجري مجراه[2].

٤ ـ الروية في الاستجابة للشهوة والقوة الغضبية

وينبغي لحافظ الصحة على نفسه أنْ لا يحرّك قوته الشهوانية وقوته الغضبية بتذكر ما أصاب منهما فوجد لذته، بل يتركهما حتّى يتحركا بأنفسهما، وأعني بهذا أنّ الإنسان ربّما تذكر لذاته من إصابة الشهوات وطيبها، ومراتب كرامته من السلطان وغيرها فاشتاق إليها، وإذا اشتاق اليها تحرك نحوها فقد جعلها غرضاً له فيضطر إلى استعمال الروية[3] واستخدام النفس الناطقة فيه لتدبر له الوصول إليه.

وهذه صورة من يثير بهائم عادية ويهيج سباعاً ضارية ثم يلتمس معالجتها والخلاص منها. وليس يختار العاقل لنفسه هذه الحال بل هي من أفعال المجانين الذين لا يميزون بين الخير

---

(١) تَفَلَ: بَصَقَ وطرحَ التُفْل أو التُفالَ. التُفْل والتُفَل: البُصاق، الزَبَد. تَفِلَ تَفَلاً الرجلُ: أنْتَنَ ريحهُ لترك الطيب والادْهان فهو تَفِل، وهي تَفِلَةٌ ومِتْفالٌ. اتْفَلَ: صيّرَ ريحَهُ مُنتناً.
(المنجد في اللغة، لويس معلوف، ص٦٣، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٨م).

(٢) قال الشاعر:

كَيْفَ يَزْهُو مَنْ رَجِيعُهُ   أَبَدَ الدَّهْرِ ضَجِيعُهُ

(انظر: هامش كتاب إحياء علوم الدين للغزالي، ج٣، ص١٦، القاهرة، ١٣٥٢هـ، عن كتاب عوارف المعارف لعبد القاهر بن عبدالله السهروردي).

(٣) التأنّي والتريّث في الأمر.

والشر ولا بين الصواب والخطأ. ولذلك يجب أنْ لا يتذكر أعمال هاتين القوتين لئلا يشتاق إليهما ويتحرك نحوها، بل يتركهما فإنهما سيثوران لأنفسهما ويهيجان عند حاجتهما، ويلتمسان ما يحتاج البدن إليه ويتخذان من باعث الطبيعة ما يغنيك عن بعثهما بالفكر والروية والتمييز، فيكون حينئذ فكرك وتميزك في إزاحة علتهما وتقدير ما تطلقه لهما في الأمر الضروري الواجب لأبداننا الحافظ لصحتها.

وهذا هو إمضاء مشيئة الله تعالى وإتمام سياسته، لأنه تعالى إنما وهب هاتين القوّتين لنا لنستخدمهما عند حاجتنا إليهما، لا لنخدمهما ونَتَعبَّد لهما. فكل من استعمل النفس الناطقة في خدمة عبيدها فقد تجاوز أمر الله وتعدى حدوده وعكس سياسته وتقديره، وذلك أن خالقنا عز وجل رتب لنا هذه القوى بتدبيره وتقديره، ولا عدل أشرف وأفضل من ترتيبه وتقديره. وكل من خالفه وعدل عنه فهو أعظم جائر على ذاته وأكبر ظالم لنفسه.

وينبغي لحافظ الصحة على نفسه أنْ يلطف نظره في كل ما يعمل ويدبر، ويستعمل فيه آلات بدنه ونفسه لئلا يجري فيها على عادة تقدمت له مخالفة لما يوجب تمييزه ورويته، فما أكثر ما يعرض للإنسان بدو أفعال تخالف لما قدم فيه عزيمته وعقد عليه رأيه، فمن عرض له مثل هذا فيجب عليه أنْ يضع لنفسه عقوبات يقابل بها أمثال هذه الذنوب، فإذا أنكر من نفسه مبادرة إلى طعام ضار أو ترك حمية قد كان استشعرها، أو تناول فاكهة غير موافقة أو حلواء، وإنْ أمكنه الطيّ فليطوِ ويزيد في الحمية من غير حاجة إليها[1]، ويمكن في توبيخه لنفسه أنْ يقول لها: إنّك قصدت تناول النافع فتناولت الضار، وهذا فعل من لا عقل له، ولعل كثيراً من البهائم أحسن حالاً منك، لأنه ليس فيها ما تقصد لذة لها ثم تتناول ما يؤلمها، فاستمسكي الآن للعقوبة. وإنْ أنكر من نفسه مبادرة إلى غضب في غير موضعه أو على من لا يستحقه أو زيادة على ما يجب منه، فليقابل ذلك بالتعرض لسفيه يعرفه بالبذاء، ثم ليتحمله وليتذلل لمن يعرفه بالخيرية ممن كان لا يتواضع له قبل ذلك، أو ليفرض على نفسه ما لا يخرجه صدقه، وليجعل ذلك نذراً عليه لا يخل به.

وإن أنكر من نفسه كسلاً وتوانياً في مصلحة له، فليعاقب نفسه بسعي فيه مشقّة أو صلاة فيها

(١) طوى فلان: جاع وطوى البطن، خمص من الجوع. والمراد: إن أمكنه أن يجوع فليجع، ففي ذلك الخير كل الخير.

طول، أو بعض الأعمال الصالحة التي فيها كد وتعب. وبالجملة فليرسم على نفسه رسوماً تصير عليها فرائض وحدود لا يخل بها ولا يترخّص فيها، إذا أنكر من نفسه مخالفة لعقله وتجاوز المرسومة. وليحذر في جميع أوقاته ملابسة أو مساعدة رفيق عليها أو مخالفة صواب، ولا يستحقون شيئاً مما يأتيه من صغار السيئات، ولا يطلبن رخصة فيها فإن ذلك يدعوه إلى أعظم منها. ومن تعود في أول نشوئه وحدثان شبابه ضبط النفس عن شهواتها عند ثورة غضبه، وحفظ لسانه واحتمال أقرانه خف عليه ما يثقل على غيره ممن لا يتأدب بهذه الآداب. وبيان ذلك أنا نجد العبيد وأشباههم إذا بلوا بموالي سوء يسفهون عليهم ويسبون أعراضهم، هان عليهم الخطب في ما يسمعونه حتى لا يؤثر فيهم. وربما تضاحكوا عند سماع مكروه شديد ضحكاً غير متكلف، ويعملون عند ذلك أعمالهم وادعين طلقين غير قلقين، وقد كانوا قبل ذلك شرسين غضوبين غير محتملين ولا ممسكين عن الأجوبة والانتقام بالكلام، وطلب التشفي بالخصام، وهذه سبيلنا إذا ألفنا الفضائل وتجنبنا الرذائل وامسكنا عن مقابلة السفهاء ومجازاتهم والإنتقام منهم.

٥ ـ الاستعداد للدفاع النفسي

ويجب على حافظ الصحة على نفسه أنْ يتشبه بالملوك الموصوفين بالحزم، فإنهم يستعدّون للأعداء بالعُدّة والعتاد والتحصن قبل هجوم العدو، وهم في مهلة من زمانهم وفي اتساع من نظرهم، ولو أغفلوا ذلك إلى أن تحل بهم المكاره وتطرقهم الشدائد، لأذهلهم الأمر عن الحيلة وعن الرأي السديد. فعلى هذا الأصل يجب أنْ نبني أمورنا في الاستعداد لأعدائنا من الشره والغضب، وسائر ما يزيلنا عن أغراضنا من الفضائل بأن نتعود عن الشهوات الرديئة ولا ننتظر دفع هذه الرذائل وقت هيجانها، فإن الأمر عند ذلك صعب جداً، ولعله غير ممكن البتة.

٦ ـ محاسبةُ النفس

ويجب على حافظ الصحة على نفسه أن يتطلب عيوب نفسه باستقصاء شديد، ولا يقنع بما قاله جالينوس[1] في ذلك، فإنه ذكر في كتابه المعروف بـ «**تعرّف المرء عيوب**

---

(١) جالينوس: "Galenus" أو باليونانية "Cloadius Galenus" (١٢٩ ـ ١٩٩م): طبيب يوناني، يعتبر أحد أعظم =

نفسه»[1]: «إنّهُ لما كان كل إنسان يحب نفسه خفيت عليه معايبه. ولم يرها وإنْ كانت ظاهرة».

وأشار في كتابه هذا بأن يختار من يحب أن يبرأ من العيوب صديقاً كاملاً فاضلاً، فيخبره بعد طول المؤانسة أنه إنما يعرف صدق مودّته إذا أصدقه عن عيوبه حتى يتجنبها، ويأخذ عهده على ذلك، ولا يرضى منه إذا قال له لا أعرف لك عيباً، بل ينكر عليه ويعلمه أنه قد اتهمه بالخيانة، ويعاود مسألته والإلحاح عليه، فإذا لم يخبره بشيء من عيوبه زاد في العتب الصريح والإلحاح قليلاً، فإذا أخبره ببعض ما يعثر عليه منه فلا يظهر له في وجهه أو كلامه نكرة ولا انقباضاً، بل يبسطه له وجهه ويظهر السرور بما أخرجه إليه ونبهه عليه، ويشكره على الأيام وفي أوقات المؤانسة ليتطرق له إلى إهداء مثله إليه، ثم يعالج ذلك العيب بما يزيل أثره ويمحو ظله، ليعلم ذلك المُهدي إليك عيبك أنك من وراء نفسك وفي طريق علاج مرضك، فلا ينقبض[2] عن معاودتك ونصيحتك. وهذا الذي أشار به جالينوس معوز غير موجود ولا مطموع فيه، ولعل العدو في هذا الموضع أنفع من الصديق، فإن العدو لا يحتشمنا في إظهار

= الأطباء في العصور القديمة، أسّس الفيسيولوجيا التجريبيّة، وضع عشرات من المؤلفات في علمي التشريح والفيسيولوجيا، سيطرت على الفكر الطبّي في أوروبا طوال القرون الوسطى، وخلال عصر النهضة "Renaissance." وقد أقام الدليل، في آثاره هذه، على ما يتميّز به تفكيره من أصالة ونزوع إلى اختبار، ومن أجل ذلك عدّها بعض الباحثين المعاصرين أحد الأسس العريضة التي قام عليها الطبّ الحديث. يعرف مذهبه في الطب بـ «الجالينوسية». "Galenism".

كتب جالينوس عدداً كبيراً من الكتب في شرح ودراسة أفلاطون، وأرسطو، والرواقيين، والأبيقوريين، وهي تدل على الاتجاه التجميعي التلفيقي بين المذاهب المختلفة. ففي فلسفة أفلاطون كتب: «في أغراض أفلاطون»، «في آراء أفلاطون» و... وفيما يتعلق بالرواقية كتب كتاباً بعنوان: «في النظريات المنطقية عند خروسفوس» كما كتب كتاباً بعنوان: «في التحليل الهندسي عند الرواقيين». وفيما يخص أبيقور كتب: «في السعادة والحياة السعيدة بحسب أبيقور» و«في الأفعال السعيدة عند أبيقور».

وبقيت لدينا الكتب التي تجمع بين الطب والفلسفة، وما فيها من طب هو الذي أنقذها من الضياع، ومثال ذلك كتاب: «في آراء بقراط وأفلاطون» ويقع في ٩ مقالات. وقد نشره إيفان فون مُلّر "Evan.F.Muller" في كتاب: مؤلفات جالينوس الصغرى "Galeni serm min".

(International Encyclopaedia, vol. 7/431, New york, 1970).

(انظر: موسوعة المورد، منير البعلبكي، ج٤، ص١٨٦، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨١م، وكذلك انظر: موسوعة الفلسفة، عبدالرحمن بدوي، ـ الملحق ـ ص٩٨ ـ ٩٩، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٦م).

(١) ذكر ابن النديم في كتابه «الفهرست» بأن كتاب «تعرّف المرء عيوب نفسه» هو لجالينوس، وأكد ذلك الدكتور محمد أركون في هامش ترجمة تهذيب الأخلاق لمسكويه إلى الفرنسية ص٢٧٥، وكذلك أكد الدكتور قسطنطين زريق ص٢٥ و٢٢٤ـ٢٢٥ على تحقيقه لكتاب تهذيب الأخلاق لمسكويه.

(٢) في نسخة أخرى: «ينقص».

عيوبنا بل يتجاوز ما يعرف منا إلى التحرض والكذب فيها، فلنتنبه على كثير من عيوبنا من جهتهم بل نتجاوز ذلك، إلى أن نتهم نفوسنا بما ليس فيها.

ولجالينوس أيضاً مقالة يخبر فيها «**أنّ خيار الناس ينتفعون بأعدائهم**»، وهذا صحيح لا يخالفه فيه أحد، وذلك لما ذكرناه.

٧ ـ كلام الكندي عن النفس

فأمّا ما اختاره أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي[1] في ذلك فهو ما حكاه بألفاظه وهو هذا، قال:

«ينبغي لطالب الفضيلة لنفسه أن يتخذ صور جميع معارفه من الناس مرآة له، تريه صور

---

(١) الكندي AL-Kindi «نحو ٨٠٠ ـ ٨٧٦م» «نحو ١٧٦ ـ ٢٥٢هـ»: فيلسوف العرب، كما وصفه ابن النديم صاحب كتاب الفهرست: باعتباره أنه أول عربي يتناول الفلسفة ويشتهر بها. سطع نجمه في خلافتيّ المأمون (٨١٣ ـ ٨٣٣م)، والمعتصم (٨٣٣ ـ ٨٤٢م)، عالج موضوعات عديدة إلى جانب الفلسفة، كالطب والفلك والهندسة والموسيقى.
وابن النديم هو أقدم من أحصى مؤلفات يعقوب بن إسحاق الكندي، حتى بلغت ٢٤١ رسالة وكتاباً، منها رسالة في حدود الأشياء ورسومها ـ رسالة في القول في النفس ـ رسالة في كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة.
عاصر الكندي أزهى سنوات الترجمة، وكان يكافىء المترجم بوزن الكتاب المترجم بالذهب.
والفلسفة عند الكندي، هي حب الحكمة "Love of Wisdom"، والتشبّه بأفعال الله تعالى بقدر الطاقة، وبلوغ الكمال الإنساني بعدم التشاغل باللذات الحسيّة، وباستعمال العقل. والفلسفة بذلك صناعة الصناعات، وحكمة الحكم، لأنها معرفة الإنسان لنفسه، وأيضاً هي علم الأشياء الأبدية الكليّة.
والفلسفة الأولى، هي أنبل أنواع الفلسفة، لأنها العلم بالحق الأول الذي هو علّة كل حق، وتميّز الفلسفة الأولى بين المحسوس والمعقول، وعلم المحسوسات هو العلم الطبيعي. وأمّا الفلسفة الأولى فهي علم المعقولات، ولذلك فمنهجها هو البرهان، ولا يجوز استخدامه في العلم الطبيعي لأنه غير يقيني.
كان الكندي ينزع في آرائه الكلامية نزعة المعتزلة. ومن المسائل التي كتب فيها بصفة خاصة، قدرة الإنسان على أداء فعل ما، هي هل توجد في الفعل أو تكون معه. كذلك كان يقول بالعدل والتوحيد اللّذين هما أميز ما يميّز المعتزلة، وحاول التوفيق بين النبوة والعقل، وقارن بين الملل المختلفة مقارنة انتهت به إلى أنّها مجمعة على الاعتقاد بأنّ العالم صادر عن عِلّة أولى واحدة أزلية هي الله.
لقد كان المثل الأعلى للكندي في الفلسفة سقراط ."Socrates" وقد كتب كثيراً حول سقراط، وحول محنته وآرائه، وحاول التوفيق بينه وبين أرسطو "Aristole"، مع أن المعروف عند الكندي هو أنّه أخذ بالفلسفة الأرسطيّة، فلم يكتف بترجمة كتب أرسطو بل درس ما تُرجم منها وحاول إصلاحه وشرحه. إذن الكندي «أوّل فيلسوف عربي». وهو أوّل من مزج بين الفكر اليوناني والفكر الديني الإسلامي. وهو كان واسع الثقافة في عصره.
(انظر: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، الدكتور كميل الحاج، ص٤٦٠ ـ ٤٦١، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ٢٠٠٠م. وكذلك انظر: موسوعة الفلسفة، الدكتور عبدالرحمن بدوي، ج٢، ص٢٩٧ ـ ٣١١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٤م).

كل واحد منهم عندما تعرض له آلام الشهوات التي تثمر السيئات، حتى لا يغيب عنه[1] شيء من السيئات التي له[2]. وذلك أنه يكون متفقداً سيّئات الناس، فمتى رأى سيئة بادية من أحد ذم نفسه عليها كأنه هو فعلها، وأكثر عَتَبه على نفسه من أجلها ويعرض عليها كل يوم وليلة جميع أفعاله حتى لا يشذ عنه شيء منها، فإنه قبيح بنا أنْ نجتهد في حفظ ما نقضناه من الحِجارة الدنيئة والأرمدة[3] الهامدة الغريبة منا التي لا ينقصنا عدمها البتة في كل يوم، ولا نحفظ ما ينفق من ذواتنا التي بتوفيرها بقاؤنا، وينقصها فناؤنا. فإذا وقفنا على سيّئة من أفعالنا اشتد عزلنا لأنفسنا عليها، ثم لنقيم عليها حداً نفرضه ولا نضيعه. وإذا تصفحنا أفعال غيرنا ووجدنا فيها سيئة عاتبنا أيضاً نفوسنا عليها، فإن نفوسنا ترتدع حينئذ عن المساوي وتألف الحسنات، وتكون المساوي أبداً ببالنا لا ننساها، ولا يأتي عليها زمان طويل فيعفى ذكرها. ولذلك ينبغي أن نعمل في الحسنات لنفرغ إليها ولا يفوتنا منها شيء».

قال:

«وينبغي أن لا نقنع بأن نصير أشباه الدفاتر والكتب التي تفيد غيرها معاني الحكمة وهي عادمة اقتنائها، أو كالمَسان[4] يشحذ ولا يقطع، بل نكون كالشمس التي تفيد القمر كلّما أشرقت عليه إنارة من ذاتها، فتفعل له تماماً حتى يكون له شبهها وإن قَصر عن نورها. فهكذا ينبغي أن يكون حالنا إذا أفدنا غيرنا الفضائل».

وهذا الذي ذَكَره الكندي في ذلك أبلغ مما قاله من تقدمه.

هذه آخر المقالة السادسة[5]

---

(١) في نسخة أخرى: «عنده».

(٢) في نسخة أخرى: «من سيئاته».

(٣) الرَمِد، رَمِدَة، من المياه الآجن، الثياب الوسخة، الرَماد: ما يبقى من المواد المحترقة بعد احتراقها. يقصد هنا: الأوساخ المعنوية التي تصيب الإنسان.

(٤) مِسَنٌّ، ما يُسَنُّ، أي يحدَّد، به أو عليه، جمعه مسَان. يقصد: كالمبرد الذي يحد ـ السكين أو ما شابه ذلك ـ ولكن لا يقطع الشيء.

(٥) يقول الدكتور قسطنطين زُريق على تحقيقه لكتاب تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص١٩١: «... وجعل هذا القسم الثاني منها مقالة سابعة هو من عمل ناسخ متأخر». ونسخة جامعة طهران تؤكد ذلك. ولكن نحن قد ارتئينا أن نقسم الكتاب إلى سبع مقالات نظراً لأهمية الموضوع، وطبقاً لبعض النسخ الخطيّة.

المقالة السابعة

«علاج النفس»

ـ الطب النفساني

ـ الغضب، أسبابه وعلاجه

ـ التهوّر والجُبْن

ـ العُجْب والافتخار

ـ المزاح

ـ التيه

ـ الغدر

ـ الضيم

ـ الغضب

ـ الشجاعة وعزة النفس

ـ الجُبْن والخور

ـ علاج الخوف

ـ الخوف من الموت

ـ وصايا الحكماء عن الموت

ـ الخوف من الموت لأجل العقاب

ـ لماذا الخوف من الموت؟

ـ علاج الحزن

ـ كلام الكندي في الحزن

ـ قول الحكماء في الحُبِّ والشر

ـ خاتمة المقالة السابعة

الطبّ النفساني[1]

مقدمة:

في ردّ الصحة على النفس إذا لم تكن حاضرة، وهو القول في علاج أمراضها. ونبتدىء بمعونة الله تعالى بذكر أجناس هذه الأمراض الغالبة[2]، ثم بمداواة الأعظم فالأعظم منها نكاية، والأكثر جناية، فنقول: أما أجناسها الغالبة فهي مقابلات الفضائل الأربع التي أحصيناها في مبدأ الكتاب.

ولما كانت الفضائل أوساطاً محمودة وأعياناً موجودة أمكن أنْ تطلب وتقصد وينتهي إليها الحركة والسعي والاجتهاد، وأما سائر النقط التي ليست بأوساط فإنها غير محدودة ولا أعيانها موجودة، ووجودها بالعرض لا بالذات؛ ومثال ذلك أن الدائرة لها مركز واحد وهي نقطة واحدة، ولها وجود في ذاتها يقصد ويشار إليها، فإنْ لم نجدها حساً أو لم يمكننا الإشارة إليها أمكننا أن نستخرجها ونقيم البرهان على أنها هي المركز دون غيرها من النقط.

وأمّا النقط التي ليست بمركز فإنها لا نهاية لها ولا وجود لها بالذات، وإنما توجد إذا فرضت فرضاً، وليست لها عين قائمة فلذلك لا نقصد ولا يمكن استخراجها، لأنها مجهولة ولأنها شائعة في جميع الدائرة. وأمّا الطرفان اللذان يُسَمّيان متضادّين فهما موجودان معينان،

---

(١) الطب النفساني أو الطبّ النفسي :(Psychiatry) هو طبّ الأمراض العقلية والنفسيّة، والطبيب النفسي هو المتخصص في علاج هذه الأمراض.
كذلك لدى علماء الأخلاق (الطبّ الرّوحاني) :"Medecine des Ames" وهو العلم بكمالات القلوب وآفاقها وأمراضها وأدوائها وبكيفية حفظ صحتها واعتدالها، والإقناع بالحجج والبراهين في تعديل أفعال هذه النفوس لئلا تقصِّر عمّا أريد بها ولئلا تجاوزه. والطبيب الروحاني، هو ذلك الإنسان القادر على الإرشاد والتكميل.
(انظر: الطب الروحاني، أبو بكر الرازي (ضمن كتاب: رسائل فلسفية للرازي)، ص٢٩، تحقيق: باول كراوس "Paul Kraws"، القاهرة، ١٩٣٩م).

(٢) في نسخة أخرى: «العالية».

لأنهما طرفا خط مستقيم معين، والبعد بينهما غاية البعد، مثال ذلك: إنّا إذا أخرجنا من مركز الدائرة خطاً مستقيماً إلى المحيط صار طرفاه محدودين أحدهما المركز والآخر نهايته عند المحيط، والبعد بينهما غاية البعد. ومثاله من المحسوس البياض والسواد، فإن أحدهما يضاد الآخر، وهما محدودان موجودان والبعد بين الضدين غاية البعد، فأما الأوساط التي بينهما فهي بلا نهاية، وكذلك الألوان هي بلا نهاية. وأما أطراف الفضيلة فلمّا كانت أكثر من واحد لم تُسَلّم ضداً، لأنّ لكلّ ضد ضداً واحداً، ولا يمكن أن توجد أضداد كثيرة لضد واحد، والسبب في ذلك أنّ البعد بينهما غاية البعد.

١ ـ الغضب، أسبابه وعلاجه[١]

وقد نجد للفضيلة[٢] الواحدة أكثر من طرف واحد، وذلك إذا تصورنا الفضيلة مركزاً وأخرجنا منه خطاً مستقيماً فحصلت له نهاية أمكننا أنْ نخرج من الجانب الآخر المقابل له خطاً على استقامته، فتصير له نهاية أخرى ويصيران جميعاً مقابلتين للمركز الذي فرضناه فضيلة، إلاّ أنّ إحداهما تجري مجرى الإفراط والغلو، والأخرى تجري مجرى التفريط والتقصير. وإذا قد فهم ذلك فليعلم أنّ لكل فضيلة طرفين محدودين يمكن الإشارة إليهما وأوساط بينهما كثيرة لا نهاية لها، ولا يمكن الإشارة إليها، إلا أنّ الوسط الحقيقي هو واحد، وهو الذي سميناه فضيلة، ثم ليعلم أنا بحسب هذا البيان نجعل أجناس الشر رذائل ثمانية لأنها ضعف الفضائل الأربع التي تقدّم شرحها وهي هذه:

التهور والجبن طرفان للوسط الذي هو **الشجاعة**.

والشره والخمور طرفان للوسط الذي هو **العفة**.

والسفه والبله طرفان للوسط الذي هو **الحكمة**.

والجور والمهانة أعني الظلم والانظلام طرفان للوسط الذي هو **العدالة**.

---

(١) من الرذائل الرئيسة الثمانية، لا يتناول مسكويه بالتفصيل في هذه المقالة سوى رذيلتي النفس الغضبية، وهما التهوّر والجُبن. على أنه لا يهتم بالرذيلتين ذاتهما، بل بالهيئات النفسية أو «الأمراض» المصاحبة لهما، وهي: الغضب، والخوف، والحُزن.
(تهذيب الأخلاق لمسكويه، تحقيق: قسطنطين زُريق، ص٢٣٧ ـ ٢٣٨).

(2) Virtue. Execellence.

فهذه أجناس الأمراض التي تقابل الفضائل التي هي صحة النفس، وتحت هذه الاجناس أنواع لا نهاية لها.

٢ ـ التهوّر والجُبُن

ونبدأ بذكر التهوّر والجبن اللذين هما طرفا الشجاعة، وهي فضيلة النفس فنقول: إنّ سببهما ومَبدأهما النفس الغضبية ولذلك صارت الثلاثة بأسرها من علائق الغضب، والغضب بالحقيقة حركة لنفس يحدث بها غليان دم القلب شهوة للانتقام، فإذا كانت هذه الحركة عنيفة أججت نار الغضب وأضرمتها، فاحتد غليان دم القلب وامتلأت الشرايين دخاناً مظلماً مضطرباً يسوء منه حال العقل ويضعف فعله ويصير مثل الإنسان عند ذلك على ما حكته الحكماءُ مثل كهف مُلىء حريقاً وأضرم ناراً فاختنق فيه اللهب والدخان وعلا التأجّج والصوت المسمى وحي النار[١]، فيصعب علاجه ويتعذّر إطفاؤه ويصير كل ما يدنيه للإطفاء سبباً لزيادته ومادة لقوته، لذلك يعمى الإنسان عن الرشد ويصم عن الموعظة، بل تصير المواعظ في تلك الحال سبباً للزيادة في الغضب ومادة للهب والتأجج، وليس يرجى له في تلك الحال حيلة وإنما يتفاوت الناس في ذلك بحسب المزاج، فإن كان المزاج حاراً يابساً كان قريب الحال من حال الكبريت الذي إذا أدنيت منه الشرارة الضعيفة التهب، وإن كان بالضد فحاله بالضد، وهذا في مبدأ أمره وعنفوان حركة الغضب به. فأما إذا إحتدم[٢] فيكاد الحال يتقارب فيه، وتصور ذلك من الحطب اليابس والرطب ومبدأ اشتعال النار بسرعة وشدة من الكبريت والنفط، ثم انحدر منهما إلى الأذهان المتوسطة التي تنتهي إلى الاحتكاك، فإن الاحتكاك وإنْ كان ضعيفاً في توليد النار فربما قوي حتى تلتهب منه الأجمة العظيمة. وكفاك مثل السحاب الذي هو من البخارين كيف يحتك حتى تنقدح بينهما النيران،

---

(١) وَحي، وَحى، يحَى، وَحْياً إلى فلان: أشار إليه ـ أرسل إليه رسولاً الوحي الطبيعي "Natural Revelation" ـ وإليه أو وَحى إليه كلاماً: كلمةُ سِرّاً، أو كلّمةُ بما يُخفيه عن غيره.
الوحي "Revelation" جمع وَحيّ: العجلة، يقال في الاستعجال: الوَحَي الوَحى. الوحِيّ: السريع العَجِلْ. الوحي:... الصوت يكون من الناس وغيرهم.
(انظر: المنجد في اللغة، لويس معلوف، ص٨٩٢، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٨م).

(٢) احتدمت النار: اتقدت، واحتدم عليه غيظاً، تحرق.

وينزل منهما الصواعق التي لا يثبت أثرها شيء من المواد، ولا يفارق ما يعلق به حتى يصير رميماً، وإن كان حبلاً أطلس[1] وحجراً أصم.

وأما «بقراطس»[2] فإنه قال:

«إني للسفينة الرياح وتلاطمت عليها الأمواج، وقذفت بها اللجج التي فيها الجبال أرجى مني للغضبان الملتهب، وذلك ان السفينة في تلك الحال يلطف لها الملاحون ويخلصون بضروب الحيل، وأمّا النفس إذا استشاطت غضباً فليس يرجى لها حيلة البتة، وذلك أنّ كل ما رجي به الغضب من التضرع والمواعظ والخضوع، يصير له بمنزلة الجزل من الحطب يوهجه ويزيده اشتعالاً».

٣ ـ العُجب والافتخار

أمّا أسبابه المولدة له فهي العُجب والافتخار والمِراء واللجاج والمزاح، والتيه والاستهزاء والغدر والضيم وطلب الأمور الّتي فيها لذّة، ويتنافس فيها الناس ويتحاسدون عليها، وشهوة الانتقام غاية لجميعها لأنها بأجمعها تنتهي إليه، ومن لواحقه الندامة وتوقع المجازاة بالعقاب عاجلاً وآجلاً، وتغير المزاج وتعجل الألم، وذلك إنَّ الغضب جنون ساعة وربما أدّى إلى التلف باختناق حرارة القلب فيه، وربما كان سبباً لأمراض صعبة مؤدّية إلى التلف، ثم من لواحقه مقت الأصدقاء وشماتة الأعداء واستهزاء الحساد والأراذل من الناس.

ولكل واحد من هذه الأسباب علاج يبدأ به حتى يُقلع من أصله فأمّا إذا تقدّمنا لحسم هذه الأسباب وإماطتها فقد أوْهَنّا قوة الغضب وقطعنا مادتها وأمنّا غائلتها، فإنْ عرض لنا منها عارض كان بحيث نطيع العقل ونلتزم شرائطه وحدثت فضيلته، أعني الشَجاعة، فيكون حينئذ إقدامنا على ما نقدم عليه كما يجب وبحيث يجب، وبالمقدار الذي يجب وعلى من يجب.

---

(١) طَلِسَ، طَلَساً وطَلُس، طُلْسَةً: كان أغبر إلى سواد، فهو أطلس. أطلاس: الوسخ من الثياب شُبِّه بالذئب في غبرته. الأطلس: الذئب الأمعط في لونه غبرةٌ إلى السواد. (الأطلس: الأغبر الأسود).
(انظر: المنجد في اللغة، لويس معلوف، ص٤٦٩، دار المشرق، بيروت).

(٢) أبو قراط، "Hippocrate" أو "Hippocrates" (٣٨٠ ـ ٤٦٠ ق.م) بقراط أو بقراطس: هو واضع الطب، وصاحب القَسَم المشهور بقَسَم أبوقراط. وما نعرفه له من مؤلفات تضمّها ما يُسمى بـ «مجموعة أبو قراط Hippocraticum corpus» ليست جميعها من تصنيفه، وإنّما أضيفت لأسمه، وأشهرته شروح جالينوس عليها، وتنبيه أفلاطون وأرسطو لكتاباته واقتباسهم منها.
(موسوعة الفلسفة والفلاسفة، عبد المنعم الحفني، ج١، ص٧٨، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٩م).

أمّا **العُجب** فحقيقته، إذا حدّدناه، أنّه ظنّ كاذب بالنفس في استحقاق مرتبة هي غير مستحقة لها[1]، وحقيق على من عرف نفسه أنْ يعرف كثرة العيوب والنقائص التي تعتورها، فإن الفضل مقسوم بين البشر وليس يكمل الواحد منهم إلاّ بفضائل غيره، وكل من كانت نضيلته عند غيره فواجب عليه أنْ لا يعجب بنفسه.

وكذلك **الافتخار** فإنّ الفخر هو المباهاة بالأشياء الخارجة عنا، ومن باهى بما هو خارج عنه فقد باهى بما لا يملكه، وكيف يملك ما هو معرض للآفات والزوال في كل ساعة ولحظة[2]، ولسنا على ثقة منه في شيء من الأوقات، وأصح الأمثال وأصدقها فيه ما قال الله عز وجل حيث يقول: ﴿وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا رَّجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ﴾ إلى قوله: ﴿فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَىٰ مَا أَنفَقَ فِيهَا وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا﴾[3] وقال تعالى: ﴿وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَاحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا ﴿٤٥﴾﴾[4] وفي القرآن من هذه الأمثال شيء كثير، كذلك في الأخبار المروية عن النبيﷺ.

وأما المفتخر بنسبه فأكثر ما يدعيه إذا كان صادقاً أن أباه كان فاضلاً، فلو حضر ذلك الفاضل وقال إنَّ الفضل الذي تدّعيه لي أنا مستبد به دونك، فما الذي عندك منه مما ليس عند غيرك، لأفحمه وأسكته.

وقد رُوِي عن رسول الله[5] في هذا المعنى أخبار كثيرة صحيحة، منها أنه قال ﷺ: «**لا تأتوني بأنسابكم واتوني بأعمالكم**» أو ما هذا معناه[6].

---

(١) يقول الشيخ عزّ الدين الحسين بن عبدالصمد الحارثي الهمداني العاملي (والد الشيخ البهائي): «وأمّا الإعجاب: فيخفي المحاسن ويظهر المساوئ، ويكسب المذامّ ويزري عند الكرام، ويضع عندالملك العلاّم».
(نور الحقيقة ونور الحديقة، عز الدين الحسين بن عبدالصمد الحارثي الهمداني العاملي، ص٢٠٤، تحقيق: محمّد جواد الحسيني الجلالي، قم، ١٩٨٣م).

(٢) في نسخة أخرى: «وكل لحظة» ونسخة أخرى: «وفي كل لحظة».

(٣) الكهف/ ٤٢.

(٤) الكهف/ ٤٥.

(٥) ورد في بعض النسخ: «صلى الله عليه وسلّم».

(٦) قال الشاعر:

لـئـنْ فَـخَـرْتَ بـآبـاءٍ ذَوِي شَـرَفٍ ... قـالـوا صَـدَقْـتَ وَلَـكِـنْ بِـئْـسَ مـا وَلَـدُوا

وكما جاء في المثل: «كُنْ عصامياً ولا تكن عظامياً». والعِصاميّ: من شَرُفَ بنفسه لا بآبائِهِ.

وعن أمير الشعراء أحمد شوقي:

شَـرَفُ الـعِـصـامـيّـيْـنَ صـنـع نـفـوسِـهِـمْ ... مَـنْ ذايـقـيـسُ بـهـم بـنـي الأشـرافِ؟

ويحكى عن مملوك كان لبعض الفلاسفة أنّه افتخر عليه بعض رؤساء زمانه فقال له: «إن افتخرت عليَّ بفرسك فالحُسن والفراهة للفرس لا لك، وإن افتخرت ببزتك (بثيابك) وآلاتك فالحسنُ لها دونك، وان افتخرت بآبائك فالفضل كان فيهم دونك لا فيك، فإذا كانت الفضائل والمحاسن خارجة عنك وأنت مُنْسَلِخٌ عنها وقد رددناها على أصحابها، بل لم تخرج عنهم فترد عليهم، فأنت ممن؟».

وحكي عن بعض الفلاسفة أنه دخل على بعض أهل اليسار والثروة، وكان يحتشد في الزينة ويفتخر بكثرة ماله وآلاته، وحضرت الفيلسوف بزقة فتنخّع[1] لها والتفت في البيت يمنياً وشمالاً ثم بزق في وجه صاحب البيت، فلما عوتب على ذلك قال: «إنّي نظرت إلى البيت وجميع ما فيه فلم أجد هناك أقبح مِنهُ فبزقت عليه!»[2] وهكذا يستحق من كان خالياً من فضائل نفسه وافتخر بالخارجات عنه.

فأما المِراء واللجاج فقد ذكرنا قبح صورتهما في المقالة التي قبل هذه، وما يولدانه من الشتات والفرقة والتباغض بين الإخوان.

٤ ـ المزاح

وأما «**المزاح**» فإن المعتدل منه محمود، وكان رسول الله يمزح ولا يقول إلا حَقّاً[3]. وكان

= قُلْ لِلمُشِيرِ إلى أبيهِ وَجَدِّهِ   عَلِمْتَ لِلقَمَرينِ مِنْ أسلافِ

(انظر: ديوان أحمد شوقي (الشوقيان)، ج٢، ص٩٤، شرح وضبط: علي العسيلي، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٩٩٨م).

(١) تنخّع الرجل: دَفَع بشيء من صدره أو أنفه.
وتنخّع الرجل: رمى نُخاعَته، وهي كناية عن النظر والإمعان والالتفات إلى الشيء باهتمام خاص.
وأصلها من نخاع الجسم، وهو العِرق الأبيض في داخل العُنُق يمتدّ في فقار الصُلب إلى عَجْب الذنب والعامّة تسمّيه دودة الظهر.

(٢) الأمثالُ تُضرب ولا تقاس، هكذا يقال. ولكن من الأفضل على مسكويه أن لا يأتي بهذا المثل، لأن الفيلسوف أو الحكيم لم يفعل بفلعه هذا حسناً. وعن الراغب في محاضراته قال:
«دَخَل حكيمٌ دارَ رَجُلٍ خُلْوٍ مِن العِلم ورأى أثاثاً وهَيْأةً فاخِرَةً. فأراد الرجل الداخل أن يبزقَ [يبصقَ] بَزقَةً فبزق في وجه الرجل! فقيل له: ما تفعلُ؟ قال: نظرتُ وَلَمْ أجد في هذا الدار أخسَّ منه بُخلُوِّهِ مِن المعاني الفاضِلَةِ، وإنّما يُرْمى بالبُزاقِ إلى أخسّ المواضِع، فلذلك رميتُ به في وَجْهِهِ».
(محاضرات الأدباء ومحاروات الشعراء والبلغاء، الراغب الأصفهاني، ج١، ص٣٣، دار مكتبة الحياة، بيروت).

(٣) عن النبيﷺ: إنّي لأمزَحُ، ولا أقولُ إلاّ حقّاً. =

أمير المؤمنين كثير المزاح حتى عابه بعض الناس فقال: «لَولا دُعابة فيه!» ولكن الوقوف على المقدار المعتدل منه صعبٌ، وأكثر الناس يبتدىء ولا يدري أن يقف منه فيخرج عن حدّه ويروم الزيادة فيه على صاحبه، حتى يصير سبباً للوحشية فيثير غضباً كامناً ويزرع حقداً باقياً، فذلك عددناه في الأسباب فينبغي أن يَحذره مَن لا يعرف حدّه ويذر قول القائل: «رُبَّ جِدٍّ جَرّهُ اللُّعِبُ»[1] و«بعضُ الحربِ أوّله مِزاح»[2]. ثم يهيج فتنة لا يهتدي لعلاجها.

٥ ـ التِيه

وأما «التيه»[3] فهو قريب من العُجُب، والفرق بينهما أن المعجب يكذب نفسه في ما يظن لها. والتياه يتيه على غيره ولا يكذب نفسه، إلاّ أنَّ عِلاجَه عِلاج المعجب بنفسه؛ وذلك بأن يعرف إنَّ ما يتيه به لا مقدار له عند العُقلاء، وأنهم لا يعتدُّون به لخساسة قدره ونزارة حَظّه مِن السعادة، ولأنّه متغيّر زائل غير موثوق ببقائه، ولأن المال والأثاث وسائر الأعراض قد توجد عند كل صِنف من الناس خاصة.

وأما الاستهزاء فإنه يستعمله المجان من الناس والمساخر، ومن لا يبالي بما يقابل به لأنه قد وَضَع في نفسه احتمال مثل ذلك وأضعافه، فهو ضاحك قرير العين بضروب الاستخفافات التي تلحقه، وإنما يتعيش بالدخول تحت المذلّة والصغار، بل إنّما يتعرض بقليل من يبتدىء به لكثير ما يعامل به ليضحك غيره وينال اليسير من بِرّه، والحُرّ الفاضل[4] بعيد من هذا المقام جداً لأنه يَكرم نفسه وعرضه عن تعريضهما للسفهاء، وبيعهما بجميع خزائن الملوك فضلاً عن الحقير التافه.

= (شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، ج٦، ص٣٣٠، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، ١٩٦٧م).

(١) البيت الكامل:

صَارَ جِدّاً مَا مَزَحْتُ بِهِ ... رُبَّ جِدٍّ جَرَّهُ اللَّعِبُ

(ديوان أبي نواس، الحسن بن هانئ المعروف بأبي نواس (ت ١٩٨هـ)، (عن مجموعة المعاني) ص١٥٤، مطبعة الجوائب، القسطنطينيّة، ١٣٠١هـ).

(٢) لم أجد قائلاً لهذا القول.

(٣) التيه: جمع أتياه، أي: الصَلف والمتكبّر. التيه: من الضلال والضياع.

(٤) يقصد هنا الإنسان العزيز بنفسه، غير المتكل على الآخرين بمعاشه وفكره (مادياً ومعنوياً) بل هُو إنسانٌ حرٌ بعيدٌ عن هذه القيودات.

٦ ـ الغدر

وأما «الغدر» فوُجُوهه كثيرة، أعني أنّه قد يُستعمل في المال وفي الجاه وفي الحرم وفي المودة. وهو على كثرة وجوهه مذموم بكل لسان ومعيب عند كلِّ أحد، ينفر السامع من ذكره ولا يعترف به إنسان، وإن قلَّ حَظُّهُ من الإنسانيّة.

وليس يوجد إلاّ في جنس من أجناس العبيد يتوقاهم الناس ويأنف منهم سائر أجناس العبيد، وذلك أن الوفاء الذي هو ضده موجود في جنس الحبشة[1] والروم[2] والنُّوبة[3]. وقد

---

(١) نسبة إلى الحبشة.

والحبشة، إثيوبيا "Ethiopia" الحالية: دولة تقع في الجزء الشمالي الشرقي من إفريقيا، يحدّها السودان (شمالا وغرباً)، وكينيا (جنوباً)، والصومال (جنوباً بشرق)، وجيبوتي، والبحر الأحمر (شرقاً)، لغتها الرسميّة: الأمهرية (Amharic).

في عهد مملكة أكسوم (من القرن الثاني إلى القرن التاسع للميلاد) ازدهرت إثيوبيا اقتصادياً وثقافياً، وفي القرن الرابع أصبحت دولة نصرانية، زعم ملوكها منذ عام ١٢٧٠ للميلاد أنهم يتحدرون من النبي سليمان الحكيم وبلقيس ملكة سبأ، وعملوا على توسيع رقعة مُلكهِم.

وحدتها النقدية، الدولار الإثيوبي، وعاصمتها: أديس أبابا (Addis Ababa).

(انظر: موسوعة المورد، منير البعلبكي، ج٤، ص٧٦، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨١م).

(٢) الرُوم :(Rum) مصطلح عربيّ استُخدم في فترات مختلفة للدلالة على الأوروبيين بعامة، وعلى البيزنطيين بخاصة، وتعليل ذلك أن الإغريق البيزنطيين كانوا عندما واجههُم العرب، ورثة الإمبراطورية الرومانية، وكانوا يُطلقون على أنفسهم اسم (روماريو) "Romaioi"وهي لفظة يونانية معناه «الرومان».

ومن هنا أطلق العرب على البيزنطيين اسم «الروم» وعلى أراضي الأمبراطورية البيزنطيّة إسم «بلاد الروم»، وعلى البحر الأبيض المتوسط اسم «بحر الروم».

وجمهورية رومانيا "Romania" الواقعة في الجزء الجنوبي الشرقي من أوروبا، لغتها الرسميّة: الرومانية، وديانتها السائدة: المسيحية الأرثودكسية، وعاصمتها: بوخارست.

(انظر: موسوعة المورد، منير البعلبكي، ج٨، ص١٧٤، دارالعلم للملايين، بيروت، ١٩٨٣م).

(٣) النُّوبة :"Nubia" بلادٌ في منطقة من وادي النيل تمتدّ من أسوان في جنوب مصر إلى الخرطوم في السودان. يحدّها البحر الأحمر شرقاً، وتشكُّل الصحراءُ النوبيّة كثرة أراضيها الكاثرة. وليس لاسم «النوبة» اليوم أيّ مدلول إداري، لأنَّ ترابها موزّع بين مصر والسودان.

والواقع أنَّ هذا الاسم هو مشتق من لفظة "nob" ومعناها العبد الرقيق. وهذه اللفظة عريقةٌ في القدم، إذ يرجع إلى عهد الجغرافي والمؤرخ اليوناني سترابو "Strabo" القرن الأول قبل الميلاد، وقد احتل فراعنة مصر النُّوبة، وعرفوها باسم «كوش» "Kush" ولكن النوبيين "Nubians" ما لبثوا أن حكموا مصر فترةً وجيزة.

اللغات النُّوبية "Nubian Languages"، مجموعة من اللغات الحاميّة "Hamitic" ينطق بها نحوٌ من ربع مليون نسمة في بلاد النّوبية. ترقى أقدم النصوص المدوّنة بها إلى أواخر القرن الثامن للميلاد. وتحفل اللغات النُّوبيّة المُحْدَثة بعدد من الألفاظ العربيّة كبير. ابتداءً من القرن السابع، لمؤثرات إسلامية شديدة توّجت آخر الأمر باعتلاء رجل من المسلمين عرشها، ومن ثمّ دخل النوبيون في الإسلام زرافاتٍ ووحداناً.

(انظر: موسوعة المورد، منير البعلبكي، ج٧، ص١٤٦ ـ ١٤٧، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩١م).

شاهدنا من حسن وفاء، كثير من العبيد ما لم نشاهده في كثير من المتسمين بالأحرار. ومن عرف قبح الغدر باسمه ونفور العقلاء منه ثم عرف معناه فليس يستعمله وخاصة من له طبيعة جيدة، أو قرأ ما تقدم في الكتاب وتخلّق به، وانتهى في قراءته إلى هذا الموضع.

٧ ـ الضَيم

وأما «**الضيم**»[١] فهو تكليف احتمال الظلم والغضب، وربّما يعرض منه شهوة الانتقام. وقد ذكرنا في ما تقدم الظلم والانظلام وشرحنا الحال فيهما، فينبغي أنْ لا نسرع إلى الانتقام عند ضيم يلحقنا حتى ننظر فيه، ونحذر أنْ لا يعود علينا الانتقام بضرر أعظم احتمال ذلك الضيم. وهذا النظر والحذر هو استشارة العقل وهو الحلم بعينه.

وأما «**طلب الأمور التي فيها عزّة**» وتتنافس فيها الناس، فهو خطأ من الملوك والعظماء، فَضلاً عن أوساط الناس؛ وذلك أن الملك إذا حصل في خزانته عِلقٌ[٢] كريم أو جوهر نفيس فهو متعرض به للجزع عند فقده. ولا بد من حلول الآفات به لما عليه طبيعة عالم الكون والفساد من تغيير الأمور وإحالتها، وإدخال الفساد على كل ما يدخر ويقتنى. فإذا فقد الملك ذخيرة عزيزة الوجود ظهر عليه ما يظهر على المفجوع المصاب بما يعز عليه، وتبين فقره إلى نظيره الذي لا يجده، فيطلع الصديق والعدو على حُزنه وكآبته.

وحكي عن بعض الملوك أنه أُهدي إليه قبة بلور صافية عجيبة النقاء والصفاء محكمة الخرط، قد استخرج منها أساطين وصور خاطر بها صانعها مرة بعد مرة في تلخيص النقوش والخروق والتجاويف[٣] التي بين الصور والأوراق، فلّما حصلت بين يديه كثر تعجبه منها وإعجابه بها، وأمر فرفعت في خاص خزائنه، فلم يأت عليها كثير زمان حتى أصابها ما يصيب أمثالها من المتالف، وبلغ الملك ذلك فظهر عليه من الأسف والجزع ما منعه من التصرف في أموره والنظر في مهماته، والجلوس لجنده وحاشيته واجتهد الناس في وجود شيء شبيه بها، فتعذر عليهم فظهر أيضاً من عجزه وامتناع مطلوبه عليه ما تضاعف به جزعه وحسرته.

---

(١) الضَّيم، جمع ضُيُوم، أي: الظُّلم، الإذلال. ضَامَ، ضَيْمَاً: قَهرهُ وظَلَمهُ.
(انظر: المنجد في اللغة، لويس معلوف، ص٤٥٨، دار المشرق، بيروت).

(٢) العِلق بالكسر: النفيس من كل شيء والثوب الكريم، والجمع إعلاق وعُلوق.

(٣) التجاويف: باطن الشيء، داخل الشيء.

وأمّا أوساط الناس فإنهم متى ادخروا آلة كريمة أو جوهراً نفيساً، أو اتّخذوا مركوباً فارهاً[1] أو ما أشبه هذه الأشياء التمسها منه من لا يمكنه رده عنها. فإنْ حاجزه عنها وبخل عليه بها فقد عرض نفسه ونعمته للبوار[2]، وإنْ سمح بها لحقه من الغم والجزع ما كان مستغنياً عنه، وأمّا الأحجار المتنافس فيها من اليواقيت وأشباهها مما تبعد عنها الآفات في أنفسها، فليس تبعد عنها الآفات الخارجة عنها من السرقة ووجوه الحيل فيها، وإذا ادّخرها الملك قلّ انتفاعه بها عند حاجته إليها، وربّما عدم الانتفاع بها دفعة، وذلك أن الملك إذا اضطر إليها لم تنفعه في عاجل أمره وحاضر ضرورته. وقد شاهدنا أعظم الملوك خطراً في عصرنا لما احتاج إليها بعد فناء أمواله ونفاد ما في خزائنه وقلاعه، لم يجد ثمنها ولا قريباً من ثمنها عند أحد، ولم يتحصل منها إلاّ على الفضيحة في حاجته إلى رعيته في بعض قيمتها، وهو لا يقدر على قليل ولا كثير من أثمنها. وهي مبذولة متبذلة في أيدي الدلالين والتّجار والسوقة، يتعجبون منها ولا يقدرون عليها، ومن قدر منهم على ثمن شيء منها لم يتجاسر عليه خوفاً من تتبعه بعد ذلك وظهور أمره وانتزاعه منه، فهذه حال هذه الذخائر عند الملوك.

وأمّا التّجار الموسومون بهذه الصناعة فربما اتفق لهم زمان صالح وسكون من الرؤساء وأمن في السرب، وحينئذ تكون بضاعتهم شبيهة بالكاسدة لأنها لا تنفق إلاّ على الملوك الودعين الذين لا يحزنهم شيء من نوائب الدهر، وقد استمر بهم الخفض[3] وفضّلت أموالهم عن الخزائن والقلاع، فحينئذ يغترون بالزمان فيقعون في مثل هذه الخدائع ثم تؤول عاقبتهم إلى ما حذّرنا منه.

٨ ـ الغضب

فهذه أسباب الغضب والأمراض الحادثة منها، ومن عرف العدالة وتخلق بها كما بيناه في ما

(١) الفاره: الحَذِق والحَسَن، النشط. يقال: فره، فَرَهاً، نَشط وَبَطر. الفارهة، جمع فَوارِهُ وفُرُهٌ: مُؤنث الفارِه، الجارية الحسناء الفتيّة. الفَرَاهة والفَرَاهِيَة: الحذق بالشيء.
نقل الراغب عن حكيم في محاضراته قائلاً: «الفضيلةُ بكثرةِ الآداب لا بِفَرَاهةِ الدَّوَابّ».
(انظر: المنجد في اللغة، لويس معلوف، ص٥٨٠، دار المشرف، بيروت، وكذلك انظر: محاضرات الأدباء ومحاروات الشعراء والبلغاء، الراغب الأصفهاني، ج١، ص٣٢، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٤م).
(٢) البوار: الهلاك والضياع.
(٣) الخفض: الدعة، يقال عيش خافض، أي: عيشٌ في راحةِ بالٍ.

تقدم سهل عليه علاج هذا المرض، لأنه جور وخروج عن الاعتدال، ولذلك لا ينبغي أن نسميه بأسماء المديح وأعني بذلك أن قوماً يسمون هذا النوع من الجور، أعني الغضب في غير موضعه رجولية وشدة شكيمة[1]، ويذهبون به مذهب الشجاعة التي هي بالحقيقة اسم للمدح. وشتان ما بين المذهبين، فإن صاحب هذا الخلق الذي ذممناه تصدر عنه أفعال رديئة كثيرة، يجور فيها على نفسه ثم على إخوانه ثم على الأقرب فالأقرب من معامليه، حتى ينتهي إلى عبيده والى حرمه فيكون عليهم سَوط عذاب، ولا يقيلهم عثرة ولا يرحم لهم عبرة وإن كانوا براء من الذنوب، غير مجترمين ولا مكتسبين سواء، بل يتجرّم عليهم ويهيج من أدنى سبب يجد به طريقاً إليهم، حتى يبسط لسانه ويده، وهم لا يمتنعون منه ولا يتجاسرون على رَدِّه عن أنفسهم، بل يذعنون له ويقرون بذنوب لم يقترفوها استكفافاً لشره وتسكيناً لغضبه، وهو مع ذلك مستمر على طريقته لا يكف يداً ولا لساناً، وربما تجاوز في هذه المعاملة الناس إلى البهائم التي لا تعقل، وإلى الأواني التي لا تحس، فإن صاحب هذا الخُلُق الرديء ربّما قام إلى الحمار والبِرْذون[2] أو إلى الحَمَام والعُصفور فيتناولها بالضرب والمكروه، وربما عض القفل إذا تعسر عليه، وكسر الآنية التي لا يجد فيها طاعة لأمره. وهذا النوع من رداءة الخلق مشهور في كثير من الجهال، يستعملونه في الثوب والزجاج والحديد وسائر الآلات.

وأمّا الملوك من هذه الطائفة فإنهم يغضبون على الهواء إذا هبَّ مخالفاً لهواهم، وعلى القلم إذا لم يجر على رضاهم، فيسبّون ذاك ويكسرون هذا، وكان بعض من تقدم عهده من الملوك يغضب على البحر إذا تأخرت سفينة فيه لاضطرابه وحركة الأمواج، حتى يهدده بطرح الجبال فيه وطمه بها.

وكان بعض السفهاء في عصرنا يغضب على القمر ويسبّه ويهجوه بشعر له مشهور، وذلك أنه كان يتأذى به إذا نام فيه[3]. وهذه الأفعال كلّها قبيحة وبعضها مع قبحه مضحك يهزأ

---

(١) الشكيمة، جمع شكائم، وهي: حديدة في اللجام توضع في فم الفرس. أنفه. إباءٌ وحزمٌ.
يقال: فلان ذو شكيمة أو شديد الشكيمة، أي: أبيّ النفس حازمٌ لا يلين.
(انظر: لسان العرب لأبن منظور، ج٨، ص١٢١، دار صادر، بيروت، ٢٠٠٤م).

(٢) البِرذون: (جمعها: براذين) دابّة الحمل الثقيلة. برذَن الرجل، قَهَرَهُ.
(انظر: المنجد في اللغة، لويس معلوف، ص٣٣، دار المشرق، بيروت).

(٣) توجد كهذه العقائد وأمثالها لدى الكثير من العوام، حيث يتوارثونها جيلاً بعد جيل، وما أكثرها في عالمنا المعاصر، حيث تكثر فيه مثل هذه العقائد والاعتقادات التي يروّج لها، ولكن بأساليب مختلفة وطرق متفاوتة؟!

بصاحبه، فكيف يمدح بالرجولية والشدة وشرف النفس وعزتها، وهي بالمذمة والفضيحة أولى منها بالمديح؟ وأي حظٍّ لها في العزّة والشدة ونحن نجدها في النساء أكثر منها في الرجال، وفي المرضى أقوى منها في الأصحاء الأشداء، ونجد الصبيان أسرع غضباً وضجراً من الرجال، والشيوخ أكثر من الشبان؟

ونجد رذيلة الغضب مع رذيلة الشره، فإن الشره إذا تعذر عليه ما يشتهيه غضب وضجر على من يهيىء طعامه وشرابه من نسائه وأولاده وخدمه، وسائر من يلامس أمره. والبخيل إذا فقد شيئاً من ماله تسرع بالغضب على أصدقائه ومخالطيه، وتوجهت تهمته إلى أهل الثقة من خدمه ومواليه، وهؤلاء الطبقة لا يحصلونَ من أخلاقهم إلاّ على فقد الصديق وعدم النصيح، وعلى الذم السريع واللوم الوجيع، وهذه حال لا تتم معها غبطة ولا سرور، وصاحبها أبداً محزون كئيب متنغص بعيشه متبرم بأموره، وهي حال الشقي المحروم.

٩ ـ الشَجاعة وعِزّة النفس

وأما الشُجاع العزيز النفس فهو الذي يقهر بحلمه غضبه، ويتمكن من التمييز والنظر في ما يدهم ولا يستفزه ما يرد عليه من المحركات لغضبه، حتى يُروّي وينظر كيف ينتقم وممن، وعلى أي قدر. أو كيف يصفح[١] ويغضي عمن وفي أي ذنب. وقد حكي عن الإسكندر[٢] أنه قد رقى[٣] إليه عن بعض أصحابه أنه يعيبه وينتقصه، فقال له بعض أصحابه[٤]: «لو أدّبته أيها الملك بعقوبة تنهكه» فقال له: «وكيف يكون انهماكه[٥] بعد

---

(١) الصفح: هُو تركُ التثريب والعتاب، وهو أبلغ من العفو، وقد يعفو الإنسان ولا يصفح. صَفَحَ صفحاً عنه: ولاّه صفحة وجهة (أعرض عنه وتركه) أعرض عن ذنبه. الصفّاح: الذي يعفو عن الذنوب.

(انظر: المنجد في اللغة، لويس معلوف، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٨م).

(٢) الإسكندر ـ الكبير ـ "Alexander - thegreat" (٣٥٦ ـ ٣٢٣ق.م): ملك مقدونيا، يعتبر أحد عباقرة الحرب في كل العصور. بسط سلطانه على بلاد اليونان، استولى على صور عام ٣٣٢ق.م، أخضع مصر، ومن ثم زحف على بلاد ما بين النهرين واحتلّ بابل، وأطاح بالأمبراطورية الفارسية. وفي عام ٣٢٧ق.م تقدّم لفتح الهند. توفي في مدينة بابل بالعراق، ودُفِن في مدينة الإسكندرية بمصر، وهي واحدة من مدن كثيرة بناها، يُعرف أيضاً بـ «الإسكندر المقدوني».

(انظر: موسوعة المورد، منير البعلبكي، ج١، ص١٨٤، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٠م).

(٣) رقى إليه كلاماً ترقية: رفع اليه.

(٤) في نسخة أخرى: «نصائحه».

(٥) نهكه السلطان كسمعه نهكاً: بالغ في عقوبته.

عقوبتي له في ثلبي[1] وطلب معائبي، لأنه حينئذ أبسط لساناً وأعذر عند الناس».

وأتى يوماً ببعض أعدائه المتغلبين الخارجين عليه، وكان قد عاث في أطرافه عيثاً كثيراً فصفح عنه، فقال له بعض جلسائه: «لو كنت أنا أنت لقتلته». فقال الإسكندر: «فإذ لم أكن أنا أنت فلست بقاتله».

فقد ذكرنا معظم أسباب الغضب ودللنا على معالجتها وحسمها، وهو النوع الأعظم من أمراض النفس. وأذا تقدم الإنسان في حسم سببه لم يخش تمكنه منه، وكان ما يعرض له سهل العلاج قريب الزوال، لا مادة له تلهبه وتمده، ولا سبب يسعره ويوقده، وتجد الروية موضعاً لإجالة النظر والفكر في فضيلة الحلم واستعمال المكافأة أنْ كان صواباً، أو التغافل إنْ كان حزماً، والذي يتلو معالجة هذا النوع من أمراض النفس معالجة الجبن الذي هو الطرف الآخر من صحتها.

١٠ ـ الجُبْن والخور

ولما كانت الأضداد يعرف بعضها من بعض، وقد عرفنا الطرف الذي حددناه بحركة للنفس عنيفة قوية يحدث منها غليان دم القلب شهوة للانتقام، فقد عرفنا أن مقابله، أعني الطرف الآخر الذي هو سكون للنفس عندما يجب أنْ تتحرك فيه، وبطلان شهوة الانتقام. وهذا هو سبب الجُبن والخور[2] وتتبعه مَهانة النفس وسُوء العيش، وطمع طبقات الأنذال وغيرهم من الأهل والأولاد والمعاملين، وقلة الثبات والصبر في المواطن التي يجب فيها الثبات. وهو أيضاً سبب الكَسل ومحبة الراحة اللذين هما سببا كل رذيلة، ومن لواحقه الاستخذاء[3] لكل أحد والرضى بكل رذيلة وضيم، والدخول تحت كل فضيحة في النفس والأهل والمال، وسماع كل قبيحة فاحشة من الشتم والقذف واحتمال كل ظلم من كل معامل وقلة الأنفة مما يأنف منه الناس.

وعلاج هذه الأسباب واللواحق يكون بأضدادها. وذلك بأن توقظ النفس التي تمرض هذا

---

(١) ثَلَبَ، ثَلْباً: طردهُ، اغتابه، عابه ولامه، سبّه. من الإهانة واللوْم.

(٢) الخَوَرُ: الضعفُ والفتور والانكسار. خَوّرَ: ضعف وارتخى، الخوّار: الضعيف الرخو، الجبان.
(انظر: المنجد في اللغة، لويس معلوف، ص١٩٨، دار المشرق، بيروت).

(٣) الاستخذاء: الاستكانة، طلب العطاء، وطأطأة الرأس...

المرض بالهز والتحريك، فإن الإنسان لا يخلو من القوة الغضبية رأساً حتى تجلب إليه من مكان آخر، ولكنها تكون قصة عن الواجب، فهي بمنزلة النار الخادمة التي فيها بقية لقبول الترويح والنفخ، فهي تتحرك لا محالة إذا حركت بما يلائمها وتبعث ما في طبيعتها من التوقد والتلهب. وقد حكي عن بعض المتفلسفين أنه كان يتعمد مواطن الخوف فيقف فيها، ويحمل نفسه على المخاطرات العظيمة بالتعرض لها، ويركب البحر عند اضطرابه وهيجانه ليعود نفسه الثبات في المخاوف، ويحرك منها القوة التي تسكن عند الحاجة إلى حركتها، ويخرجها عن رذيلة الكسل ولواحقه، ولا يكره لمثل صاحب هذا المرض بعض المراء والتعرض للملاحاة، وخصومة من يأمن غائلته، حتى يقرب من الفضيلة التي هي وسط بين الرذيلتين، أعني الشجاعة التي هي صحة النفس المطلوبة، فإذا وجدها وأحس بها من نفسه كف ووقف ولم يتجاوزها، حذرا من الوقوع في الجانب الآخر الذي علمناك علاجه[1].

١١ - علاج الخوف

ولما كان الخوف الشديد في غير موضعه من أمراض النفس، وكان متصلاً بهذه القوة وجب أن نذكره ونذكر أسبابه وعلاجه فنقول: إنَّ الخوف يعرض من توقع مكروه وانتظار محذور، والتوقع والانتظار إنما يكونان للحوادث في الزمان المستقبل، وهذه الحوادث رُبّما كانت عظيمة وربما كانت يسيرة، وربما كانت ضرورية وربما كانت ممكنة. والأمور الممكنة ربما كنا نحن أسبابها، وربما كان غيرنا سببها، وجميع هذه الأقسام ليس ينبغي للعاقل أنْ يخاف منها. وليس يجب أنْ يصمم على أنها تكون فيستشعر الخوف منها ويتعجل مكروه التألم بها، وهي لم تقع بعد ولعلها لا تقع، وقد أحسن الشاعر في قوله:

وَقُلْ[2] لِلْفُؤَادِ إنْ نَرى[3] بِكَ نَزْوَةً من الرَّوعِ[4] أَفْرَخْ أكثرُ الرَّوعِ باطِلُه[5]

---

(١) في نسخة أخرى وردت عبارة: «علاج الخوف»، ويشكل عنوان.

(٢) فقل.

(٣) نزا.

(٤) الخوف.

(٥) يُنسب هذا البيت إلى الحارثة بن بدر.
(انظر: الحيوان للجاحظ، ج٣، ص٧٧، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، القاهرة. وكذلك انظر: لسان العرب لابن منظور في ذيل كلمة: «فَرَخ»، ج١١، ص١٤٨، دار صادر، بيروت).
=

فهذه حال ما كان عن سبب خارج، وقد أعلمناك أنها ليست من الواجبات التي لا بد من وقوعها، وما كان كذلك فالخوف من كروهه يجب أن يكون على قدر حدوثه، وإنما يحسن العيش وتطيب الحياة بالظن الجميل والأمل القوي، وترك الفكر في كل ما يمكن أن لا يقع من المكاره. وأما ما كان سببه سوء اختيارنا وجنايتنا على انفسنا، فينغي أن تحترز منه بترك الذنوب والجنايات التي نخاف عواقبها، ولا نقدم على أمر لا تؤمن غائلته، فان هذا فعل من نسي أنَّ الممكن هو الذي يجوز أن يكون ويجوز أن لا يكون. وذلك انه إذا أتى ذنباً أو جَنى جناية قَدّر في نفسه أنه يخفى ولا يظهر أو لا يخفى فيظهر إلاّ أنه يتجاوز عنه، أو لا تكون له غائلة وكأنّهُ يجعل طبيعة الممكن واجباً، كما أن صاحب القسم الأول يجعل أيضاً الممكن واجباً إلاّ أنّ هذا يأمن الجانب المحذور خاصة، وذلك يخاف الجانب المأمون خاصة، وأعني بهذا أن الممكن لما كان متوسطاً بين الجانب الواجب والجانب الممتنع، ومثال ذلك خط أ ج ب فنقطة أ هي الجانب الواجب، ونقطة ب هي الجانب الممتنع، وموضع ج هو الممكن، وبعده من الجانبين بعد واحد فله إلى نقطة أ جهة، وله إلى نقطة ب جهة، فإذا صار مستقبله ماضياً بطل اسم الممكن عنه، وحصل إما في جانب الواجب وإما في الجانب الممتنع، وليس يصح ما دام ممكناً أن يحسب لا من هذا الجانب ولا من ذاك الجانب، بل نعتقد فيه طبيعته الخاصة به، وهو أنه يمكن أنْ يصير إلى ههنا أو إلى هناك ولهذا قال الحكيم[1]:

«وُجوه الأمور الممكنةِ في أعقابها».

وأما الأمور الضرورية كالهرم وتوابعه فعلاج الخوف منه أن نعلم أن الإنسان إذا أحبّ طول الحياة فقد أحب لا محالة الهرم، واستشعره استشعار ما لا بد منه، ومع الهرم يحدث نقصان الحرارة الغريزية والرطوبة الأصليّة التابعة لها، وغلبة ضديهما مِن البرد واليبس وضعف الأعضاء الأصليّة كلها، ويتبع ذلك قلة الحركة وبطلان النشاط وضعف آلات الهضم، وسقوط آلات الطحن ونقصان القوى المدبرة للحياة، أعني القوة الجاذبة والقوة الممسكة والهاضمة والدافعة، وسائر ما يتبعها من مواد الحياة. وليست الأمراض والآلام شيئاً غير هذه

= يقال: قَدْ أفرَخَ رَوْعُهُ. أي: ذَهَبَ عنه خَوْفُهُ ـ بفتح الرّاء ـ وقيل بالضّمّ ومعناهُ خَرَجَ الرّوْعُ مِنْ قلبِهِ.
(انظر: مجمع الأمثال، أحمد بن أحمد بن إبراهيم الميداني النيسابوري، ج٢، ص١٠٤، تحقيق: الدكتور قصي الحسين، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ٢٠٠٣م).

(1) Aristotle.

الأشياء، ثم يتبع ذلك موت الأحبّاء وفقد الأعزّاء، والمستشعر لهذه الأشياء الملتزم لشرائطها في مبدأ كونه لا يخاف منها، بل ينتظرها ويرجوها ويدعو له بها ويرغب إلى الله فيها[1].

١٢ ـ الخوف من الموت

فهذه جملة الكلام على الخوف المطلق[2]. ولما كان أعظم ما يلحق الإنسان منه خوف

---

(١) عن الشيخ الصدوق في كتاب الخصال قال:
أنواع الخوف خمسة: خوفٌ، وخشيةٌ، ووجلٌ، ورهبةٌ، وهيبة.
فالخوف للعاصين.
والخشية للعالمين.
والوجل للمخبتين.
والرهبة للعابدين.
والهيبة للعارفين.
(الخصال للشيخ الصدوق، ص٢٨١، تحقيق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٣هـ).

(٢) قلّما يطرق الفلاسفة موضوع الموت "Death" وما أكثر ما يكتب فيه الأدباء، ولم تحفظ فكرة بهذا الكم الهائل من الكتابات مثلما حظيت فكرة الموت، غير أنَّ القليل منها يمكن أن تردّه إلى الحكمة. وأقل القليل يمكن أن تعتبره من الفلسفة، ولذلك يقول الفيلسوف الألماني آرثور شوربنهور "Arthur Schopenhauer": عن فكرة الموت أنها عروس الفلاسفة.
وفي رأي الفيلسوف «يوهان هويزنجا» "Johan Huizingo": إن الوعي بالموت يشتد، ويكثر الحديث عنه، ويزداد الخوف منه في أوقات الأزمات والحروب، وكان «الأبيقوريون» يرجعون الخوف من الموت لما يصاحبه من ألم.
يقول الدكتور قسطنطين زُريق: «نشر (M.A.F.Mehren) في مجموعته: رسائل الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبدالله بن سينا في أسرار الحكمة المشرقية، ج٣، ص٤٩ ـ ٥٧، ليدن، ١٨٩٤، رسالة في دفع الغم من الموت، عن مخطوطتين أحدهما في ليدن، والآخر في المتحف الأسيوي في بطرسبرج [لينغراد، روسيا الحالية]، ينسبان هذه الرسالة إلى الشيخ الرئيس ابن سينا. ونصها هو نفس هذا الفصل في التهذيب في موضوع الخوف من الموت».
وقد لاحظ (Mehren) ذلك، ولكنه اعتبر أن النص في التهذيب منقول عن رسالة ابن سينا دون الإشارة إلى المؤلف.
ونشر الأب لويس شيخو رسالة في الموضوع ذاته عن مخطوط ضمن مجموع في المكتبة الوطنية في باريس جاء غفلاً من اسم المؤلف (راجع: مجلة المشرق، مجلد: ١١، ص٨٣٩ ـ ٨٤٤، بيروت، ١٩٠٨م).
ثم لفت أحمد باشا تيمور نظره إلى الرسالة التي نشرها (Mehren)، ولحظ هو اتفاقها مع فصل مسكويه، وخلص إلى أن نسبتها إلى مسكويه هي الصحيحة.
(انظر: مجلة المشرق، مجلد: ١١، ص٩٥٨ ـ ٩٦١، بيروت، ١٩٠٨م).
وأعاد نشرها مع إيراد الفروق بينها وبين مخطوطة ليدن وبين نص التهذيب (طبعة القاهرة، ١٢٩٨م) في مجموعة مقالات فلسفية قديمة لبعض مشاهير فلاسفة العرب.
ومن يقارن هذه النصوص المختلفه يوافق شيخو في رأيه، وعندنا أيضاً أن هذا الفصل قد اقتطع من التهذيب ونسب إلى ابن سينا. على عكس ما قال (Mehren).
ونحن أيضاً بدورنا نميل إلى رأي الأب لويس شيخو والدكتور قسطنطين زُريق حيث اقتطع هذا المقطع من التهذيب ونسب خطأً إلى ابن سينا.
(انظر: تهذيب الأخلاق لمسكويه، تحقيق: قسطنطين زُريق، ص٢٣٨ ـ ٢٣٩، الجامعة الأمريكية في بيروت، ١٩٦٦م).

الموت، وكان هذا الخوف عاماً وهو مع عمومه أشد وأبلغ من جميع المخاوف، وجب أن نبدأ بالكلام فيه فنقول: إن الخوف من الموت ليس يعرض إلاّ لمن لا يدري ما الموت على الحقيقة، أو لأنّه يَظن أن بدنه إذا انحلّ وبطل تركيبه فقد انحلّت ذاته وبطلت نفسه بطلان عدم ودثور، وأن العالم سيبقى موجوداً وليس هو بموجود فيه، كما يظنه من يجهل بقاء النفس وكيفية المعاد، أو لأنه يظن أنَّ للموت ألما عظيما غير ألم الأمراض التي ربما تقدمته وأدّت إليه وكانت سبب حلوله، ولأنه يعتقد عقوبة تحل به بعد الموت، أو لأنه متحيّر لا يدري على أي شيء يقدم بعد الموت، أو لأنه يأسف على ما يخلفه من المال والقنيات، وهذه كلها ظُنون باطلة لا حقيقة لها.

أما من جهل الموت ولم يدر ما هو على الحقيقة، فإنّا نبين له إن الموت ليس بشيء أكثر من ترك النفس أستعمال آلاتها وهي الأعضاء التي يسمى مجموعها بدنا، كما يترك الصانع استعمال آلاته، وأن النفس جوهر[1] غير جسماني وليست عرضا، وأنها غير قابلة للفساد، وهذا البيان يحتاج فيه إلى علوم تتقدمه وهو مبرهن مشروع على الاستقصاء في موضعه الخاص به. ومن تطلع إليه ونشط للوقوف عليه لم يبعد مرامه، ومن قنع بما ذكرته في صدر هذا الكتاب وسكنت نفسه إليه، علم أن ذلك الجوهر مفارق البدن مباين له كل المباينة بذاته وخواصه وأفعاله وآثاره، فإذا فارق البدن كما قلنا وعلى الشريطة التي شرطنا بقي البقاء الذي يخصه، ونقي من كدر الطبيعة وسعد السعادة التامة، ولا سبيل إلى فنائه وعدمه فإن الجوهر لا يفنى من حيث هو جوهر ولا تبطل ذاته، وإنما تبطل الأعراض والنِسَب والإضافات التي بينه وبين الأجسام بأضدادها.

فأما الجوهر فلا ضد له، وكل شيء يفسد فإنما فساده من ضده. وقد يمكنك أن تقف على

(١) الجوهر :"substance, quiddity" أنيّة الشيء وعَينه وذاته، وتخصيص اسم الجوهر أمرٌ اصطلاحي.
والجوهر هو كل ما وجود ذاته ليس في موضوع ـ أي في محل قريب ـ قد قام بنفسه دونه لا بتقويمه، فالموجود الذي ليس في موضوع، هو عكس العرض، وهو الموجود في موضوع، أي: في محل مقوّم لِما حلّ فيه. والجوهر هو الذي له الحدّ الحقيقي، والجوهر منحصرٌ في خمسة، هي: ١ ـ الهيولى، ٢ ـ الصورة ٣ ـ النفس ٤ ـ الجسم ٥ ـ العقل.
والجوهر يختلف عند الفلاسفة والصوفيّة والمتكلّمون.
(للمزيد عن هذا المصطلح راجع: موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، الدكتور جيرار جهامي، ص٢١٦ ــ ٢٢٦، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ١٩٩٨م).

ذلك بسهولة من أوائل المنطق قبل أنْ تصل إلى براهينه، وإن أنت تأمّلت الجوهر الجسماني الذي هو أخس من ذلك الجوهر الكريم، واستقريت حاله وجدته غير فان ولا متلاش من حيث هو جوهر، وإنما يستحيل بعضه إلى بعض فتبطل خواصه وأعراضه شيئاً فشيئاً.

فأما الجوهر نفسه فهو باقٍ لا سبيل إلى عدمه وبطلانه. مثال ذلك الماء، فإنه يستحيل بخاراً وهواء، وكذلك الهواء يستحيل ماء وناراً، فتبطل عن الجوهر أعراضه وخواصه، وأمّا الجوهر من حيث هو جوهر فإنه لا سبيل إلى عدمه، هذا في الجوهر الجسماني القابل للاستحالة والتغيير، فأما الجوهر الروحاني الذي لا يقبل الاستحالة ولا التغير في ذاته، وإنما يقبل كمالاته وتمامات صوره، فكيف يتوهم فيه العدم والتلاشي؟[(١)]

فأما من يخاف الموت لأنّه لا يعلم إلى أين تصير نفسه، أو لأنه يظن أن بدنه إذا انحلّ وبطل تركيبه فقد انحلّت ذاته وبطلت نفسه، وجهل بقاء النفس وكيفية المعاد، فليس يخاف الموت على الحقيقة وإنما يجهل ما ينبغي أنْ يعلمه، فالجهل إذا هو المخوف، وهذا الجهل هو الذي حمل الحكماء على طلب العلم والتعب به، وتركوا لأجله اللذات الجسمانية وراحات البدن، واختاروا عليه النصب والسهر ورأوا أن الراحة التي تكون من النفس هي الراحة الحقيقية، وأن التعب الحقيقي هو تعب الجهل، لأنه مرض مزمن للنفس، والبرء عنه خلاص لها وراحة سرمدية ولذة أبدية.

ولما تيقن الحكماء ذلك واستبصروا فيه وهجموا على حقيقته ووصلوا إلى الرَوح والراحة منه، هانت عليهم أمور الدنيا كلّها واستحقروا جميع ما يستعظمه الجمهور من المال والثورة واللذات الحسيّة، والمطالب التي تؤدي إليها إذا كانت قليلة الثبات والبقاء سريعة الزوال والفناء كثيرة الهموم إذا وجدت عظيمة الغموم إذا فقدت، واقتصروا منها على المقدار الضروري في الحياة.

---

(١) الجوهر "substance, quiaddity" ينقسم إلى:

I ـ بسيط روحاني، كالعقول والنفوس المجرّدة.

II ـ وبسيط جسماني، كالعناصر.

III ـ ومركب في العقل دون الخارج، كالماهيّات الجوهرية المركبة من الجنس والفصل.

IV ـ ومركب منهما كالمواد الثلاث.

ومبدأ الجوهر "Principle of substance" هو القول بأنّ لكل صفحة جوهراً يحملها.

(انظر: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، عبدالمنعم الحفني، ص٢٦٦ ـ ٢٦٧، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٠م).

وتسلّوا عن فضول العيش الذي فيه ما ذكرت من العيوب وما لم أذكره، ولأنها مع ذلك بلا نهاية، وذلك أن الإنسان إذا بلغ منها إلى غاية، تاقت نفسه إلى غاية أخرى من غير وقوف على حد، ولا انتهاء إلى أمد، وهذا هو الموت لا ما خاف منه، والحرص عليه هو الحرص على الزائل والشغل به هو الشغل بالباطل.

ولذلك جزم الحكماء بأن الموت موتان: موت إرادي وموت طبيعي. وكذلك الحياة حياتان: حياة إرادية وحياة طبيعية. وعنوا بالموت الإرادي إماتة الشهوات وترك التعرض لها، وبالموت الطبيعي مفارقة النفس البدن، وعنوا بالحياة الإرادية ما يسعى له الإنسان لحياته الدنيا من المآكل والمشارب والشهوات، وبالحياة الطبيعية بقاء النفس السرمدي بما تستفيده من العلوم الحقيقية وتبرأ به من الجهل[1].

١٣ ـ وصايا الحكماء عن الموت

ولذلك وصّى أفلاطون[2] طالب الحكمة بأن قال له: «**مت بالإرادة تحيَ بالطبيعة**»[3].

على أن من خاف الموت الطبيعي للإنسان فقد خاف ما ينبغي أن يرجوه، وذلك أن هذا الموت الطبيعي للإنسان فقد خاف ما ينبغي أن يرجوه، وذلك أن هذا الموت هو تمام حد الإنسان لأنه حي ناطق ميت، فالموت تمامه وكماله وبه يصير إلى أفقه الأعلى. ومن علم أن كل شيء هو مركب من حده، وحده مركب من جنسه وفصوله، وأن جنس الإنسان هو الحي وفصلاه الناطق والمايت، علم أنه سينحل إلى جنسه وفصوله، لأن كل مركب لا محالة منحل إلى ما تركب منه. فمن أجهل ممن يخاف تمام ذاته، ومن أسوأ حالاً ممن يظن أن فناءه بحياته

---

(١) **الموت الإرادي**: يعنون به إحياء النفس بإماتة الشهوات، والحياة الطبيعيّة، بقاء النفس في الغبطة الأبدية بما تستفيده من العلوم الحقيقية، وتبرأ به من الجهل.

(٢) في نسخة أخرى: «أفلاطن».

(٣) **الموت** :"Death" هو عدم الحياة عمّا من شأنه يكون حيّاً، وقيل عمّا اتصف بها، أو هو تعطّل القوى عن أفعالها، وترك النفس استعمال الجسد. والموت كيفيّة وجوديّة لا يتصوّر إلاّ فيما له وجود، وهو أنواع: طبيعي، واخترامي، والطبيعي يقال له «الأجل المسمّى»، وهو انقضاء الحياة بالأسباب اللازمة الضروريّة، ويختلف في الأشخاص باختلاف الأمزجة، فقيل: إن صاحب المزاج الدموي أطول عمراً من الصفراوي، والبلغمي من السوداوي.
قال سقراط :"Socrates" إنّ حياة الإنسان ممارسة للموت، وحياة الفيلسوف ـ الأخلاقي ـ موجهة نحو الموت "Death"، لأنه يعي دائماً أن عُمره ينقص منه باستمرار، وأنّه يعيش للموت. وغاية التفلسف عند أفلاطون، أن نتعلم كيف نتصالح مع الموت، بأن نتعلم أن تتصل أسبابنا بما هو أبدي من خِلال التأمل الفلسفي.
(انظر: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، عبد المنعم الحفني، ص٥٨١، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٠م).

ونقصانه بتمامه؟ وذلك ان الناقص إذا خاف أن يتم فقد دل من نفسه على غاية الجهل، فإذاً الواجب على العاقل أن يستوحش من النقصان ويأنس بالتمام، ويطلب كل يتمّمه ويكمّله ويشرفه ويعلي منزلته ويخلي رباطه من الوجه الذي يأمن به الوقوع في الأسر، لا من الوجه الذي يشد وثاقة ويزيده تركيباً وتعقيداً، ويثق بأن الجوهر الشريف الإلهي إذا تخلّص من الجوهر الكثيف الجسماني خلاص بقاء وصفو، لا خلاص مزاج وكدر، فقد سعد وعاد إلى ملكوته وقرب من بارئه، وفاز بجوار رب العالمين، وخالط الأرواح الطيبة من أشكاله وأشباهه، ونجا من أضداده وأغياره.

ومن ههنا يعلم أنّ من فارقت نفسه بدنه وهي مشتاقة إليه مشفقة عليه خائفة من فراقه، فهي في غاية الشقاء والبعد من ذاتها وجوهرها سالكة إلى أبعد جهاتها من مستقرها، طالبة قرار ما لا قرار له.

وأما من ظن أنّ للموت ألماً عظيماً غير ألم الأمراض التي ربما اتفق أنْ تتقدم الموت وتؤدي اليه، فعلاجه أنْ نبيّن له أنّ هذا ظن كاذب، لأنَّ الألم إنّما يكون للحي، والحي هو القابل أثر النفس، وأما الجسم الذي ليس فيه أثر النفس فإنه لا يألم ولا يحس، فإذا الموت الذي هو مفارقة النفس للبدن لا ألم له، لأن البدن إنما كان يألم ويحس بأثر النفس فيه، فإذا صار جسماً لا أثر فيه للنفس فلا حس له ولا ألم. فقد تبين أن الموت حال للبدن غير محسوس عنده ولا مؤلم لأنه فراق ما كان يحس ويتألم.

١٤ ـ الخوف من الموت لأجل العِقاب

فأما من خاف الموت لأجل العقاب الذي يوعد به، فينبغي أن نبيّن له أنه ليس يخاف الموت بل يخاف العقاب، والعقاب إنما يكون على شيء باقٍ بعد البدن الداثر. ومن اعترف بشيء باق منه بعد البدن وهو لا محالة معترف بذنوب له وأفعال سيئة يستحق عليها العقاب، ومع ذلك هو معترف بحاكم عدل يعاقب على السيئات لا على الحسنات، فهو إذاً خائف من ذنوبه لا من الموت. ومن خاف عقوبة على ذنب فالواجب عليه أن يحذر ذلك الذنب ويجتنبه، وقد بينا في ما تقدم أن الأفعال الرديئة التي تسمى ذنوباً إنما تصدر عن هيئات رديئة، والهيئات الرديئة هي للنفس وهي الرذائل التي أحصيناها وعرّفناك أضدادها من الفضائل[1].

---

(١) هناك انقسام، حاد بين الفلاسفة المعاصرين فيما يتعلق بما إذا كان من الضروري اعتبار الموت "Death" موضوعاً=

فإذاً: الخائف من الموت على هذه الطريقة ومن هذه الجهة فهو جاهل بما ينبغي أنْ يخاف منه وخائف مما لا أثر له ولا خوف منه، وعلاج الجهل هو العلم، فإذاً الحكمة هي التي تخلصنا من هذه الآلام والظنون الكاذبة التي هي نتاج الجهالات والله الموفق لما فيه الخير[1].

وكذلك نقول لمن خاف الموت لأنه لا يدري على ما يقدم بعد الموت لأن هذه حال الذي يخاف بجهله، فعلاجه أن يتعلم ليعلم ويشتاق، وذلك أن من أثبت لنفسه حالاً بعد الموت ثم لم يعلم ما تلك الحال فقد أقر بالجهل وعلاج الجهل العلم، ومن علم فقد وثق ومن وثق فقد عرف سبيل السعادة فهو يسلكها لا محالة، ومن سلك طريقاً مستقيماً لا غرض صحيح أفضى إليه بلا شك ولا مرية[2]، وهذه الثقة التي تكون بالعلم هي اليقين، وهي حال المستبصر في دينه المستمسك بحكمته، وقد عرفناك مرتبته ومقامه في ما سلف من القول.

وأما من زعم أنه ليس يخاف الموت وإنما يحزن على ما يخلف من أهله وولده وماله ونَسبه، ويأسف على ما يفوته من ملاذ الدنيا وشهواتها[3]، فينبغي أنْ نبين له الحزن تعجل ألم ومكروه على ما لا يجدي الحزن عليه طائلا، وسنذكر علاج الحزن في باب مفرد له خاص، لأنا في هذا الباب إنما نذكر ألم الخوف وعلاجه. وقد أتينا منه على ما فيه مقنع وكفاية، إلا انّا نزيده بياناً ووضوحاً، فنقول:

إنَّ الإنسان من جملة الأمور الكائنة وقد تبين في الآراء الفلسفية أنّ كل كائن فاسد لا

= مناسباً للفلسفة من عدمه، وذلك غالباً جزء من قضية أوسع نطاقاً تفصل الفلاسفة «التحليليين» عن أولئك الذين يتعاطفون مع تصوّر أوسع نطاقاً تفصل لمهمة الفلسفة باعتبارها تعنى كذلك بمسائل المصير النهائي للإنسان.

(انظر: الموت في الفكر الغربي، جاك شورون "Jacques choron"، ترجمة: كامل يوسف حسين، مراجعة وتقديم: الدكتور إمام عبدالفتاح إمام، ص٢٨٤، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٠م).

(١) عقد علماء النفس ندوة سنة ١٩٥٦م، دعت إليها الجمعيّة السيكولوجيّة الأمريكية، ويبدو أنَّ الموت مسألة إنسانية محضة، فالإنسان هو الوحيد الذي يعي أنه مائت، ولا شك أن الموت لغز الحياة، شغل به الأقدمون، ولكن الدين هو الوحيد الذي قدم فيه وجهة نظر متكاملة تقريباً. وعند الفلاسفة وعلماء الأخلاق فإن المقتول يموت بأجله بلا تقديم ولا تأخير. وعند الصوفية، هو الحجاب عن أنوار المكاشفات والتجلّي، وهو قمع هوى النفس، فمن مات عن هواه فقد حيي بهداه.

(انظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ج٢، ص٤٤٠ ـ ٤٤١، بيروت).

(٢) المِرْية: التردُّد في الأمر، وهو أخصُّ من الشك.

(٣) قال المنصور (الخليفة) لأبي الفضل ربيع بن يونس: يا ربَيعُ ما أطْيَبَ الحياةَ لولا الموت، فقال الربيع: ما طيّبها إلاّ الموتُ. أي: هذه خلافتك كانت بسبب من مات قبلك (لولا الموت ما وصلت إليك الخلافة).

(الوزراء والكتاب، أبو عبدالله محمد بن عبدوس الجهشياري، ص١٢٥، ١٦٨، القاهرة).

محالة، فمن أحبّ لا يفسد فقد أحبّ أن لا يكون، ومن أحب أنْ لا يكون فقد أحبَّ فساد نفسه[1]، فكأنه يحب أنْ يفسد ويحب أنْ لا يفسد، ويجب أنْ يكون ويحب أن لا يكون، وهذا محال لا يخطر ببال عاقل.

وأيضاً فإنه لو لم يمت أسلافنا وآباؤنا لم ينته الوجود الينا، ولو جاز أنْ يبقى الإنسان لبقي ما تقدمنا، ولو بقي من تقدمنا من الناس على ما هم عليه من التناسل ولم يموتوا لما وسعتهم الأرض، وأنت تتبين ذلك مما أقول: هب أن رجلاً واحداً ممن كان منذ أربعمائة سنة هو موجود الآن، ولكن من مشاهير الناس حتى يمكن أنْ يحصل أولاده موجودين معروفين كعلي بن أبي طالب عليه السلام مثلاً، ثم ولد له أولاد ولأولاده أولاد وبقوا كذلك يتناسلون ولا يموت منهم احد، كم يكون مقدار من يجتمع منهم في وقتنا هذا. فإنك تجدهم أكثر من عشرة آلاف الف رجل، وذلك أن بقيتهم الآن مع ما قدر فيهم من الموت والقتل الذريع اكثر من مائة الف نسمة في جميع الأرض، واحسب لمن كان في ذلك العصر من الناس على بسيط الأرض فإنه محدود معروف لتعلم أنَّ الأرض حينئذ لا تسعهم قياماً فكيف قعوداً أو متصرفين، ولا يبقى موضع عمارة يفضل عنهم ولا مكان زراعة ولا مسير لأحد ولا حركة، فضلاً عن غيرها، وهذه مدّة يسيرة من الزمان فكيف إذا امتد الزمان وتضاعف الناس على هذه النسبة؟ فهذه حال من يتمنّى الحياة الأبديّة[2] ويكره الموت، ويظن أن ذلك ممكن أوْ مطموع فيه من الجهل والغباوة.

١٥ ـ لماذا الخوف من الموت؟

فإذاً: الحكمة البالغة[3] والعدل المبسوط بالتدبير الإلهي هو الصواب الذي لا معدل عنه ولا محيص منه، وهو غاية الجود الذي ليس وراءه غاية أخرى طالب مستزيد أو راغب مستفيد، والخائف منه هو الخائف من عدل الباري وحكمته، بل هو الخائف من جوده وعطائه.

---

(١) في نسخة أخرى: «ذاته».

(٢) في نسخة أخرى فيها إضافة: «البدن»

(3) Mature wisdom.

فقد ظهر ظهوراً حسياً أن الموت ليس برديء كما يظنه جمهور الناس، وإنما الرديء هو الخوف منه، وأن الذي يخاف منه هو الجاهل به وبذاته، وقد ظهر أيضاً في ما تقدم من قولنا أن حقيقة الموت هي مفارقة النفس البدن، وهذه المفارقة ليست فساداً للنفس إنما هي فساد المتركب[1]، وأمّا جوهر النفس الذي هو ذات الإنسان ولبه وخلاصته فهو باق وليس بجسم، فيلزم فيه ما لزم في الأجسام مما أوردناه قبيل، بل لا يلزمه شيء من أعراض الأجسام، أي لا يتزاحم في المكان لاستغنائه عن المكان، ولا يحرص على البقاء الزماني لاستغنائه عن الزمان، وإنما استفاد بالحواس والأجسام كمالاً، فإذا كمل بها ثم خلص منها صار إلى عالمه الشريف القريب إلى بارئه ومنشئه تعالى وتقدس. وهذا الكمال الذي يستفيده في هذا العالم الحسي قد بيناه وعرفناك الطريق إليه بما سلف من القول في هذا الباب، وأنه السعادة القصوى للإنسان، وأعلمناك ضده الذي هو الشقاء الأقصى له، وبيّنا مع ذلك مراتب السعادة ومنازل الأبرار ودرجاتهم من رضوان الله وجنّته هي دار القرار، كما بينا لك أضدادها من سخطه ودركاتهم من النار التي هي الهاوية[2] بلا قرار[3]. نسأل الله حسن المعونة على ما يقر بنا منه ويبعدنا من سخطه، إنه جواد كريم رؤوف رحيم[4].

---

(١) المُركّب ينتفي بانتفاء أحَدِ أجزائه. (قاعدة فلسفية مشهورة).

(٢) هاوية، الهاوية: الجَوُّ، وهاوِيَةُ من أسماء جهنّم معرفةٌ ممنوعةٌ من الصرف، وتدخلها «آلْ» لِلَمحِ الصفة فيقال: الهاوية.

(انظر: لسان العرب، ابن منظور، ج١٥، ص١١٥ ـ ١١٦، دار صادر، بيروت، ٢٠٠٤م).

وعن إخوان الصفا: «واعلم يا أخي أنّ الشياطين هُمْ سكّانُ النيرانِ، وهي سبعُ طبقاتٍ: جهنّم وجحيم وسَقَر. ولَظَى وحُطَمَهُ وسعيرٌ وهاويةٌ».

(رسائل إخوان الصفاء (مجموعة من المفكرين في القرن الرابع الهجري)، تحقيق: خير الدين الزركلي، ج٤، ص١٢٣، بيروت، ١٩٥٧م).

(٣) قد يقال: إنّ كل ما يمكن أن يطمح إليه البشر هو أن يعيشوا ذلك النوع من الحياة الذي سيسمح لهم بألاّ يشعروا، قبل أن يسدل الستار الأخير.

(الموت في الفكر الغربي، جاك شورون "Jacques choron"، ترجمة: كامل يوسف حسين، ص٢٨٨ ـ ٢٨٩، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ٢٠٠٠م).

(٤) لا شك أن الفكر البشري قد حار في أمر ظاهرة الموت وتفسيرها، والفكر الإسلامي قد قدّم فيه وجهة نظره:

فالروح من أمر الله، وليست من المسائل التي يمكن أن يعيها عقل البشر، ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾﴾ [الإسراء/ ٨٥].

والموت قدر كل الكائنات، ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ [الانبياء/ ٣٥].

و﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا۟ يُدْرِككُّمُ ٱلْمَوْتُ وَلَوْ كُنتُمْ فِى بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍ﴾ [النساء/ ٨٧].

١٦ ـ علاج الحُزْن[١]

الحزن[٢] ألم نفساني يعرض لفقد محبوب أو فوت مطلوب، وسببه الحرص على القنيات الجسمانية، والشره إلى الشهوات البدنية، والحسرة على ما يفقده أو يفوته منها. وإنما يحزن ويجزع[٣] على فقد محبوباته وفوت مطلوباته من يظن أن ما يحصل له من محبوبات الدنيا يجوز أن يبقى ويثبت عنده، أو أنَّ جميع ما يطلبه من مفقوداتها لا بد أنْ يحصل له ويصير في ملكه، فإذا أنصف نفسه وعلم أن جميع ما في عالم الكون والفساد غير ثابت ولا باق، وإنما الثابت الباقي هو ما يكون في عالم العقل، لم يطمع في المحال ولم يطلبه، وإذا لم يطمع فيه لم يحزن لفقد ما يهواه ولا لفوت ما يتمناه في هذا العالم، وصرف سعيه إلى المطلوبات الصافية، واقتصر بهمته على طلب المحبوبات الباقية، وأعرض عما ليس في طبعه أن يثبت ويبقى. وإذا حصل له منه شيء بادر إلى وضعه في موضعه وأخذ منه مقدار الحاجة إلى دفع الآلام التي أحصيناها من الجوع والعري والضرورات التي تَشبهها، وترك الادخار والاستكثار والتماس المباهاة والافتخار. ولم يحدث نفسه بالمكاثرة بها والتمنّي لها، وإذا فارقته لم يأسف عليها ولم يبال بها، فإن من فعل ذلك أمن فلم يجزع وفرح فلم يحزن وسعد فلم يشق. ومن لم يقبل هذه الوصية ولم يعالج نفسه بهذا العلاج لم يزل في جزع دائم وحزن غير متنقص، وذلك أنه لا يعدم في كل حال فوت مطلوب أو فقد محبوب، وهذا لازم لعالمنا هذا لأنه عالم الكون والفساد. ومن طمع من الكائن الفاسد أن لا يكون ولا يفسد فقد طمع في المحال، ومن طمع في المحال لم يزل خائباً، والخائب أبداً محزون، والمحزون شقي.

ومن استشعر بالعادة الجميلة ورضي بكل ما يجده ولا يحزن لشيء يفقده لم يزل مسروراً سعيداً فإن ظن ظان أن هذا الاستشعار لا يتم له أو لا ينتفع به، فلينظر إلى استشعارات الناس في مطالبهم ومعايشهم واختلافهم فيها بحسب قوة الاستشعار، فإنه سيرى رؤية بينة ظاهرة

---

(١) العنوان من المؤلف.

(٢) الحُزن: مَرَضُ الروحِ، كما أنّ الألم مَرَضُ البدنِ.
(التمثيل والمحاضرة للثعالبي، ص١٣١، تحقيق: عبدالفتاح محمّد الحلو، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٦١م).

(٣) الجزع: أبلغ من الحزن، فإنّ الحُزن عام والجزعُ هو: حزنٌ يصرف الإنسان عمّا هو بصدده، ويقطعه عنه، وأصل الجزع قطع الحبل من نصفه، يقال: جزعتُه فانجزع.

فرح المتعيشين بمعايشهم على تفاوتها، وسرور أصحاب الحِرَف المختلفة بمذاهبهم على تباينها، وليتصفح ذلك في طبقة طبقة من طبقات الدُهَماء[1]، فإنه لا يخفى عليه فرح التاجر بتجارته، والجندي بشجاعته، والمقامر بقماره، والشاطر[2] بشطارته، والمخنث بتحنثه، حتى يظن كل واحد منهم أن المغبون من عدم تلك الحالة حتى فقد بهجتها، والمجنون من غبي عنها فحرم لذتها، وليس ذلك إلا لقوة استشعار كل طائفة بحسن مذهبها ولزومها إيّاه بالعادة الطويلة، وإذا لزم طالب الفضيلة مذهبه وقوى استشعاره وحسن رأيه وطالت عادته كان أولى بالسرور من هذه الطبقات الذين يخبطون في جهالاتهم، وكان أحظاهم بالنعيم المقيم لأنه محق وهم مبطلون، وهو متيقّن وهم ظانّون. ثم هو صحيح وهم رضى، وهو سعيد وهم أشقياءُ وهو ولي الله عزّ وجل وهم أعداؤهُ وقد قال الله عز من قائل: ﴿أَلَآ إِنَّ أَوۡلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ ﴿٦٢﴾﴾[3].

١٧ ـ كلام الكندي في الحُزن

وقال الكندي في كتاب «دفع الأحزان»[4] ما يدلك دلالة وصحّة أن الحزن شيء يجتلبه الإنسان ويضعه وضعاً، وليس هو من الأشياء الطبيعيّة، إنَّ مَنْ فقد مُلكاً أو طلب أمراً فلم يجده فلحقه حزن، ثم نظر في حزنه ذلك نظراً حكيماً وعرف أنّ أسباب غير ضرورية، وأن كثيراً من الناس ليس لهم ذلك الملك وهم غير محزونين بل فرحين مغبطين، علم علماً لا ريب فيه أن الحزن ليس بضروري ولا طبيعي، وإن من حزن من الناس وجلب لنفسه هذا العارض فهو لا محالة سَيسلو[5] ويعود إلى حاله الطبيعي[6].

---

(١) الأدْهَم: مصدر دَهْماء، وجمع: دُهْم، أي: الأَسْود. يقصد هنا هذه الطبقة المفترسة في المجتمع، كالأسود في الغابة، حيث لا يشعرون ولا يحسّون بالآم الآخرين.

(٢) الشاطر: من أعيى أهله خبثاً. الشاطر جمع شُطّار: المتّصف بالدهاء والخباثة. الشاطر: اللّص، سمي به، لأنه يشطر المال من صاحبه.

(٣) يونس/ ٦٢.
وللمزيد راجع: البقرة/ ٣٨، البقرة/ ٦٢، آل عمران/ ١٧٠، المائدة/ ٦٩، الانعام/ ٤٨، الاعراف/ ٣٥، الاحقاف/ ٤٦.

(٤) للاطلاع على النص الكامل لهذا الكتاب الذي نشره وحققه: ريتر وفالتسر "Ritter and Walzer"، تحت عنوان: الحيلة لدفع الأحزان للكندي، راجع:
Memoria della Reale Academia dei Lincei, Rome VII 8(1938), 31-47.

(٥) من السُلوّ: وسيلة النفس والفؤاد.

(٦) على الإنسان نسيان المصائب والأحزان التي تدور من حوله، لأن النسيان نعمة كبيرة للإنسان. إذ يقر علماء =

فقد شاهدنا قوماً فقدوا من الأولاد والأعزّة والأصدقاء ما اشتد حزنهم عليه، ثم لا يلبثون أن يعودوا إلى حالة المسرّة والضحك والغبطة، ويصيرون إلى حال من لم يحزن قط. ولذلك نشاهد من يفقد المال والضياع وجميع ما يقتنيه الإنسان مما يعز عليه ويحزنه، فإنه لا محالة يتسلى ويزول حزنه ويعاود أنسه واغتباطه، فالعاقل إذا نظر إلى أحوال الناس في الحزن وأسبابه علم أنه ليس يختص من بينهم بمصيبة غريبة، ولا يتميز عنهم بمحنة بديعة، وأن غايته من مصيبته السلوة، وأن الحزن هو مرض عارض يجري مجرى سائر الرداءات، يضع لنفسه عارضاً رديئاً ولم يكتسب مرضاً وضعياً، أعني مجتلباً غير طبيعي.

وينبغي أنْ نتذكّر ما قدمنا ذكره من حال من يُحيِّ بتحيّة على أن يشمها ويتمتع بها، ثم يردها ليشملها غيره ويتمتع بها سواه فأطمعته نفسه فيها، وظن أنها هبة له، وهبةً أبديةً. فلّما أخذت منه حزن وأسف وغضب، فإن هذه حال من عدم عقله وطمع في ما لا مطمع فيه. وهذه حالة الحسود لأنه يجب أن يستبد بالخيرات من غير مشاركة الناس. والحسد أقبح الأمراض وأشنع الشرور.

١٨ ـ قول الحكماء في الحُبّ والشر

ولذلك قالت الحكاء: من أحبَّ أنْ ينال الشر أعداءه فهو محب للشر، ومحب الشر شِرّير. وشر من هذا من أحب الشر لمن ليس له بعدو. وأسوأ من هذا حالاً من أحب أنْ لا ينال أصدقاءه خير، ومن أحب أنْ يحرم صديقه الخير فقد أحب له الشر، ويجب له من هذه الرداءات الحزن على ما يتناوله الناس من الخيرات، وأن يَحمدَهُمْ على ما يصلون إليه منها[1].

وسواء كانت هذه الخيرات مِنْ قنياتنا[2] وما ملكناه أو مما لم نقتنه ولم نملكه، لأن الجميع

= النفس: إذا أصبح الإنسان لا ينسى شيئاً من حوادث الدينا من المصائب والأحزان والأفراح وما شابه ذلك، فخلال مدة قصيرة سيفقد هذا الإنسان قواه النفسية والجسمية، ومن ثم ينهار أمام الواقع ويصبح مجنوناً. يقول الراغب: «لَوْ سُرِقت الكعبةُ ما بقيتِ الأعجوبةُ أكثر من أُسبوعٍ».

(انظر: محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، الرّاغب الأصفهاني، ج٤، ص٧٠٢، دار مكتبة الحياة، بيروت).

(١) جاء في تحقيق قسطنطين زُريق: «وأن يَحْسُدَهم على ما يصلون إليه منها»، ولكن استحسنا العبارة الأولى وذلك لقربها أكثر إلى المعنى.

(٢) قَنَى، يَقْني، قَنياً ـ المال ـ اكتسبه.

القنية والقِنية: ما اكتسب، يقال: له غنمٌ قنيةٌ وقِنية.

مشترك للناس، وهي ودائع الله عند خلقه، وله أن يَرتَجع العارية[1] متى شاء، على يد من شاء، ولا سيئة علينا ولا عار إذا رددنا الودائع، وإنما العار والسيئة أنْ نحزن إذا ارتجعت منا، وهو مع ذلك كفر للنعمة لأنَّ أقل ما يجب من الشكر للمنعم أن نردَّ عليه عاريته على طيب نفس، ونسرع إلى إجابته إذا استردّها، ولا سيما إذا ترك المعير علينا أفضل ما أعارنا وارتجع أخسه. قال: وأعني بالأفضل ما لا تصل إليه يد ولا يشركنا فيه أحد، أعني النفس والعقل والفضائل الموهوبة لنا هبةٌ لا تسترد ولا ترتجع، ويقول: إن كان ارتجع الأقل الخس كما اقتضاه العدل فقد أبقى الأكثر الأفضل، وأنه لو كان واجباً أن نحزن على كل ما نفقده لوجب أن نكون أبداً محزونين[2].

خاتمة المقاله السابعة

فينبغي للعاقل أن لا يفكر في الأشياء الضارة المؤلمة، وأن يقل القنية ما استطاع إذ كان فقدها سبباً للأحزان. فقد حكي عن سقراط أنه سُئل عن سبب نشاطه وقلة حزنه فقال: **لا أقتني ما إذا فقدته حزنت عليه.** وإذ قد ذكرنا أجناس الأمراض[3] التي تخص النفس، وأشرنا إلى علاجاتها، ودللنا على أشفيتها، فليس يتعذر على العاقل المحب لنفسه الساعي لها في ما يخلّصها من آلامها وينجيها من مهالكها أن يتصفح الأمراض التي تحت هذه الأجناس مِن أنواعها وأشخاصها، فيداوي نفسه منها ويعالجها بمقابلاتها من العلاجات. والرغبة إلى الله عز وجل بعد ذلك في التوفيق، فإنَّ التوفيق مقرون بالاجتهاد وليس يتم أحدهما إلاّ بالآخر.

تم كتاب الطهارة في تهذيب النفس. والحمد لله أولاً وآخراً وصلواته على نبيه محمّد وآله وسلم تسليماً كثيراً[4].

---

(١) العارية ـ بتشديد الياء ـ: تمليك منفعةٍ بلا بدل. فالتمليكات أربعة أنواع: ١ ـ فتمليك العين بالعوضِ، بيعٌ، ٢ ـ وبلا عوَضٍ، هبةٌ. ٣ ـ وتمليك منفعةٍ بعوَضٍ، إجارةٌ. ٤ ـ وبلا عوضٍ، عاريةٌ.
(التعريفات، السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، ص١١٩، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠٣م).

(٢) قال الإمام علي بي أبي طالب: «من أصبح على الدنيا حزيناً، أصبح على ربه ساخطاً».

(٣) في نسخة أخرى فيها إضافة: «الغالبة».

(٤) في نسخة أخرى: «تم كتاب الطهارة في تهذيب النفس»، وفي نسخة جامعة طهران: «تمت المقالة السادسة والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمّد وآله أجمعين وحسبنا الله ونعم المعين».



خاتمة التحقيق

تمّت دراسة عَلم من أعلام الحكمة "Wisdom" والأخلاق "Ethics"، والنقد والبيان، ألا وهو أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه (ت ٤٢١هـ)، وتحقيق كتابه **«تهذيب الأخلاق»**، وقد سعدتُ برفقة عالم من علماء الأخلاق، مبتكر النظرية الأخلاقية الفريدة (مزيج بين النظرية اليونانية والإسلامية). النابعة من الوجدان الإنساني، والضمير الواعي، ومستوحاة من التراث العميق، والتجارب العلمية والعملية.

جديرةٌ هذه النظرية بحقّ أن تدرّس وتحلّل، وتحقّق، وتوثّق، لتزداد جلاءً ووضوحاً لينتفع بها الدارسون والباحثون وعامّة الناس، وكم كنت معجباً بهذه الشخصيّة العلمية المتميزة بالذكاء الحاد، والقريحة الوقّادة، والعبقرية الفذة، والذوق المثقف، والثقافة الواسعة، والحس المرهف. وازداد إعجابي وإكباري لشخصية مسكويه في قوّة شخصيّته، وأمانته العلمية، ومقدرته الفائقة في تحليل النصوص الإغريقية والإسلامية، والاستيعاب الكامل لمناهج النقد، وصبها في قالب جديد، ونظرية بديعة أكسبها قوّة وجدة وطرافة، وطبعها بطابع الأصالة والابتكار، والاستقراء لمناهج الحكماء في التصوير والإبداع كما هو مدوّنٌ في كتابه **«تهذيب الأخلاق»**، الذي يمثل قمة الإبداع الأخلاقي في الدراسات الإنسانية "Humanism" في ذلك العصر.

ويمكننا هنا إيجاز بعض أهم معالم المنهج الأخلاقي عند مسكويه من خلال بحثنا في النقاط التالية:

أولاً: تقوم الفلسفة الأخلاقية عند مسكويه على أساس الاجتماع البشري، ولذلك تبنى الأخلاق عنده على الاجتماع والتعاون والتعامل والسياسة و...، وهذا ما يفسّر النقد العنيف واللاذع الذي مارسه مسكويه ضد الاتجاهات الانعزالية في الأخلاق، وهي اتجاهات لطالما

دعت إلى الزهد السلبي، وإلى العزلة والتوحّد والرهبانية...[1].

ثانياً: إنَّ بناء الأخلاق عند مسكويه على أساس الاجتماع يفرض ـ تلقائياً ـ وعي قوانين الاجتماع البشري؛ لكي يتم بناء النظام الأخلاقي طبقاً لها، ولهذا وجدنا مسكويه في «**تهذيب الأخلاق**» يغوص على الدوام في تحليل الاجتماع البشري قبل أن يطرح نظريّتهُ الأخلاقية، وبهذا تم التواشج العميق بين الأخلاق والاجتماع على الصعيدين الوجودي والمعرفي معاً.

ثالثاً: اعتمد مسكويه في كتابه «**تهذيب الأخلاق**» اعتماداً تامّاً على نص ترجمة كتاب «علم الأخلاق إلى نيقوماخوس» ـ "Nicomachean Ethic" لأرسطوطاليس "Aristote" مباشرة، واستعان أيضاً بشرح فورفوريوس "Porphyrios" وغيره، وربما تفسير ثامسطيوس "Themistius".

رابعاً: تؤدّي طبيعة تكوين النظرية الأخلاقية عند مسكويه في بُعدها المعرفي الذي يربط الأخلاق بالاجتماع، وفي بُعدها الواقعي... إلى قيام الأخلاق على وعي عقلي وليس فقط على نصوص نقلية، ولهذا وجدنا أن مسكويه لم يُشيّد أخلاقياته على نصوص وآثار وأحاديث كما فعل الغزالي (ت ٥٠٥هـ) في «**إحياء علوم الدين**» حين خصّص لكل بحث ما يمكن أن يُدرَج تحته من نصوص الكتاب والسنّة والأثر مما ينقل عن الصحابة والتابعين، بل ومِمّا ينقل عن الصالحين والأولياء من منامات ورؤى وقصص و...

إنّ هذه الظاهرة لم تعرفها تجربة مسكويه أبداً، وإنّما عوّدنا على تحليل الاجتماع تحليلاً عقلياً، ثم تكوين النظرية الأخلاقية في ضوء ذلك تكويناً تلقائياً يسعى للاستجابة للواقع المدروس سلفاً. وهكذا نرى أن مسكويه في نصائحه الأخلاقية ومباحثه التربوية والنفسيّة متأثر

---

(١) الرهبانيّة ليست فقط عند المسيحيين، بل عند المسلمين أيضاً، بل توجد في أكثر الأديان والمذاهب، يقول الشاعر إيليا أبو ماضي:

قد دخلتُ الديْر عند الفجر كالفجرِ الطروبْ ... وتركتُ الديْر عندَ الليلِ كَاللّيلِ الغضوب
كان في نفسي كربٌ صار في نفسي كروب ... أمِن الديرِ أم الليلِ اكتئابي؟

لستُ أدري

كم تُماري أيها الناسكُ في الحقّ الصريحْ ... لو أراد الله أن لا تعشق الشيء المليح
كان إن سوّاك، سوّاكَ بلا قلبٍ وروح ... فالذي تفعلُ إثمٌ... قال إنّي...

لستُ أدري

(إيليا أبو ماضي بين الشرق والغرب، في رحلة التشرد والفلسفة والشاعرية، ص٤٠٣ و٤٠٥، الدكتور سالم المعوش، مؤسسة بحسون، بيروت، ١٩٩٧م).

إلى حدٍ بعيد جداً بالتراث اليوناني "Greek"، أمّا الآثار الشرقية من عربيّة وإسلامية وغيرها فقليلة[١]. وهذه نقطة حساسة جداً.

خامساً: تفصل تجربة مسكويه الأخلاقية ما بين الأخلاق "Ethics" والعرفان "Mysticism, Gnosticism"، لذلك تميل دائماً إلى الأخلاق الاجتماعية، بدلاً من الأخلاق الباطنية، ورغم أنّ الغزالي أكّد مراراً في كتابه إحياء علوم الدين على تجنّب الخوض في ما أسماهُ «**عِلم المكاشفة**» ليحصر بحثه في «**علم المعاملة**» فيفصل بذلك بين الأخلاق والعرفان، إلاّ أنّ حركة «الإحياء» عند الغزالي واتّجاهه كانا لتكريس مفاهيم المكاشفة، وجعل كتابه «الإحياء» بمثابة خطوة تتجه نحو علم المكاشفة، لكن هذا الأمر لم نجده عند مسكويه، بل لاحظنا أنّهُ أوغل في تحديد دائرة الأخلاق بما يجعلها تخدم الاجتماع البشري.

سادساً: انفتحت تجربة مسكويه عموماً في الأخلاق وغيرها، على النتاج البشري انفتاحاً مذهلاً، ويكفينا شاهداً صارخاً على هذا المدّعى كتابه الشهير المطبوع: «**الحكمة الخالدة**».

إن الانفتاح على تجارب الأمم وحِكَمها الأخلاقيّة والاجتماعيّة يمثّل خطوة متقدمة سرعان ما حدّت منها تجارب الأخلاقيين اللاحقين، ولهذا لم نجد في كتاب «إحياء علوم الدين» للغزالي (المتوفى سنة ٥٠٥هـ) أو كتاب «المحجة البيضاء» للفيض الكاشاني (المتوفى سنة ١٠٩١هـ) أو كتاب «جامع السعادات» للنراقي (المتوفى سنة ١٠٢٩هـ) أو كتب ابن طاووس الحلي (المتوفى سنة ٦٦٤هـ) وغيرها من كتب الأخلاق إلاّ إقصاء لنصوص الآخر، وكان ذلك ناتجاً عن تحويل في الأخلاق إلى علم نصي.

لقد كانت خطوة مسكويه جديرة بالتقدير والمواصلة لتكوين وعي أخلاقي أكثر نضجاً وأوسع مدىً في الحياة الإنسانية، وهذه منقبة تكتب له.

وقد اهتمّ مسكويه بأمور الأخلاق[٢] اهتماماً لم ينصرف إليه ذهن من سبقه من المربين

---

(١) التربية عبر التاريخ، من العصور القديمة حتى أوائل القرن العشرين، الدكتور عبدالله عبدالدائم، ص٢٥٦، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٧م.

(٢) انظر على سبيل المثال، وصية مسكويه التي ذكرها ياقوت الحموي في كتابه، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب أو معجم الأدباء ج٥، ص١٧، تحقيق: مرجوليوث "D.S.Margoliouth"، القاهرة.

وهي من أنفس ما في الخزانة العربية من رسائل التربية، وفيها أوصى مسكويه طالب الحكمة أن يطهر قلبه، ويقضي على المشاعر الوضعية في نفسه حتى تصفو وتذهب عنها الشهوات كالحقد والحسد، والتكبر والغرور و... =

والفلاسفة في الإسلام، لقد كانت «**الأخلاق**» مادة ثانوية في أبحاثهم الفلسفية، واهتموا خاصة بالطبيعيّات كالكندي (ت ٢٥٢هـ)، وبالمنطق والإلهيات كالفارابي (ت ٣٣٩هـ) وبالترجمة والنقل كيحيى بن عدي (ت ٣٦٤هـ)[١].

ويبقى أن أشير إلى أن تغييب مسكويه عن الساحة الفكرية لصالح أبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) في الأخلاق، أو ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ) في الاجتماع، أو المدرسة الفقهية بجميع اتجاهاتها، ليس إنصافاً تقتضيه ممارسة العدالة مع التراث.

ومن خلال صحبتي لهذه الشخصية الأخلاقية الفريدة، وترجمتي له، وإلقاء الضوء على عصره، وتأثره به وأثره في معاصريه، وتحقيقي لكتابه «**تهذيب الأخلاق**» ودراستي له، انتهيت إلى النتائج الآتية:

١ ـ إنَّ مسكويه عاش في عصرٍ ازدهرت فيه العلوم، والفنون، والآداب، ودراسة كتب الحكماء الإغريق، بحيث كانت تعقد مجالس لدراسة كتب أرسطو "Aristote-Aristotle" وأفلاطون "platon-plato" وغيرهما من فلاسفة الإغريق واليونان.

٢ ـ إنَّ كتب التراجم أهملت الترجمة الوافية لمسكويه، فهي مبتورة ومكررة، فلم تتحدّث عن حياته الشخصية حديثاً وافياً، ولم تشر إلى زوجته وولده، ولعلّه انقطع للعلم فلم يتزوج، ولم ينجب أطفالاً، ولكنه أنجب فكراً وأدباً وأخلاقاً، وأجيالاً يغترفون من أدبه ومعينه الذي لا ينضب، وسيبقى خالداً في أذهان الأجيال يذكرونه بالفضل، وغزارة العلم.

٣ ـ إنَّ مسكويه أصيلٌ في نظريته الأخلاقية، التي استسقى جذورها من أرسطو، والحكماء القدماء (اليونان) "Greek".

٤ ـ إنَّ مسكويه عاصر كثيراً من الحكماء، والأدباء، والملوك، والوزراء، والأطباء

= كذلك في كتابه: الحكمة الخالدة، ص٢٨٥ ـ ٢٩٢، تقديم وتحقيق: الدكتور عبدالرحمن بدوي، وهي من أروع الوصايا والحكم.

وكذلك في كتابه الهوامل والشوامل، حيث يبرهن على الاعتقاد بوجود الملائكة أو الغيبيات وتبرير ذلك فلسفياً، ويحذر من الانزلاق في الخرافة الدينية و...

(انظر: الهوامل والشوامل، ص٣٦٣ ـ ٣٦٤، تحقيق: أحمد أمين وأحمد صقر، القاهرة، وكذلك انظر: تهذيب الأخلاق، ص٥٤، دار مكتبة الحياة، بيروت).

(١) انظر: التربية عبر التاريخ، من العصور القديمة حتى أوائل القرن العشرين، الدكتور عبدالله عبدالدائم، ص٢٥٥ ـ ٢٥٦.

والمهندسين والرياضيين، وعلى رأسهم ابن العميد، العالم المتبحّر في علوم عصره، حيث قال فيه الثعالبي: «**بدأت الكتابة بعبد الحميد وختمت بابن العميد**». وقد أشاد مسكويه بابن العميد ونبوغه وإتقانه لعلوم عصره، حيث ترك أثره على نفسيّته وسلوكه في كتاباته ومؤلفاته.

٥ ـ ولد مسكويه في الريّ، ونشأ وترعرع فيها، ومن ثم انتقل إلى مركز الخلافة بغداد ودرس فيها، ومن ثم عاد إلى الريّ، ومن ثم إلى بغداد، وقد توفي في مدينة أصفهان.

٦ ـ تقلّب مسكويه في كثير من المناصب والأعمال لدى الأمراء والوزراء، واستفاد من تجاربه في مؤلفاته.

٧ ـ إنني وثقت الكتاب «**تهذيب الأخلاق**» وصحة نسبته لمؤلفه، ونرى حاجته إلى التحقيق؛ لما له من أهمية كبرى في الدراسات الأخلاقية، لأنه يعالج أهم القضايا المبتلى بها أخلاقياً. وأنه لم يحظ بالدراسة المفصلة بجميع جوانبه، وبالتحقيق العلمي بعد.

وقد طبع عدة مرات طبعات غير وافية بالغرض المطلوب، فهو بحاجة إلى تحقيق لتلافي النقص، وتصويب الهفوات.

وقدمتُ عرضاً لأهم محتويات الكتاب، موضحاً آراءه وتأثيره وجهوده في الأخلاق وتطورها، وفسّرت المفردات اللغوية والغامضة من المعاجم، لينتفع به الدارسون والباحثون. ولا أزعم أنني بلغت الكمال، إذ الكمال لله وحده، ولكنني حاولت تلافي النقص، وتسليط الأضواء على بعض الجوانب والزوايا الأخلاقية لمسكويه، ورمز شموخها، ولنتاجه العلمي ونظرياته الفريدة، فإن كنتُ قد وفقتُ فمن الله، وإن وقعتُ في قصور أو تقصير أو هفوات، فالمرجو قبول المعذرة، وإقالة عثرتي، آملاً من اللاحقين مواصلة البحث والدراسة والتحليل لنظريات مسكويه الأخلاقية، ومنهجه النقدي الذي يواكب المناهج الحديثة في الدراسات الأخلاقية.

عماد الهلالي Emad Al-Helali
emadhhelaly@yhoo.com



الملاحق

"Indices"



الملحق رقم: ١

لمحة تاريخية عن علم الأخلاق "Ethics"

مقدمة

الأخلاق مطمح البشر الأعلى، ومنزعهم الأسمى، كُلٌّ منّا يعشقها ويتوق إليها، ويكد وراء الحصول عليها، وينشدها دوماً لنفسه. ولا شكّ في خطورة علم الأخلاق ومكانتها في حياة الأفراد والجماعات، وهي من أثمن مزايا الأفراد، وأهم قوى الجماعات، وبتعبير أقصر: إنها قوام الحياة والمعنويّة "Spirituality" في الأفراد والأمم. وبما أن عبوديّة العقول تتقلّص فإنَّ الأخلاقية (طريقة التصرّف الوراثية، التقليدية والغريزية، تبعاً للأحاسيس الأخلاقية) تتقلص هي الأخرى بكل تأكيد، ولكن ليست الفضائل المتميزة مثل الاعتدال والعدل وطمأنينة الروح، لأنَّ أكبر حرّية للفكر تقود إليها بشكل تلقائي أولاً، ثم توصي بها على أنها نافعة[١].

والإنسان ما دام يحمل معه صفة الإنسانية ويجعلها كالقطب من الرّحى في حياته، فهو دائماً يفكّر في أنّه فاقد لشيء عظيم لابُدّ وأن يصل إليه ليكمل ما فرضه على نفسه من حمل الإنسانيّة، ألا وهو الوصول إلى الكمال والجمال الروحي.

فعلى قدر ما يحمله الإنسان "Human" من الإنسانية "Humanism" يكون تفكيره للوصول إلى الكمال والجمال، إذ نستطيع أن نقول وبكل صراحة: إنَّ بين الإنسانيّة وبين الكمال والجمال تساوياً، فلا فرق عندنا أن نقول: إنسانيّة، أو كمال أو جمال.

---

(١)إنسان مفرط في إنسانيته (كتاب العقول الحرّة (II، فريدريك نيتشة "Friedrich Nietzsche"، ترجمة: محمّد الناجي، ص١٨٢، أفريقيا الشرق، ٢٠٠١م.

إذاً، فما هي الأخلاق التي نطمح لذكرها بهذه الصورة؟ وما هو هذا المطمح الذي نتوق إليه بكل ما لدينا من قوّة.

إليكم الآن نظرة سريعة وخاطفة عن علم الأخلاق، فنقول:

I ـ هو العلم الّذي يبحث فيما ينبغي أن يكون عليه الإنسان، وماذا ينبغي أن يعمل وبأي شكل يشكل حياته. والإنسان بما أعطي من قوة الفكر مؤهّل للنظر في وجوده، ووضع قوانين وقواعد لسلوكه وآماله. ولمعرفة تلك القواعد لا بُدَّ من الاستعانة بالفكر، ومجموع هذه الأفكار يشكل علم الأخلاق "Ethics".

II ـ فعلم الأخلاق يبحث في مصدر الأعمال والباعث عليها والغاية منها. وعلم الأخلاق أيضاً يبحث في أعمال الإنسان الاختيارية، ومصدرها وفي الحكم الأخلاقي، والعواطف ومظاهرها في الحياة.

III ـ ما البواعث التي تدفعنا إلى الإتيان بعمل معين في ظروف خاصة، دون أن تدفعنا إلى غيره من الأعمال؟ من أين نعرف الخير والشر، وإلى أين توصلنا هذه المعرفة؟ تلك أسئلة يتكفّل بالإجابة عنها علم الأخلاق. هل في الإنسان صوت باطني يوحي إليه بما ينبغي أن يفعل، ويميز بين الحق والباطل، والحسن والسّيء، والنافع والضار، والأخلاقي وغير الأخلاقي؟ ويُسمّى هذا الصوت بالوجدان، وهو نوع من الشعور الباطنيّ لا يخضع لسلطان خارجي. وهذا الشعور هو الذي كان يحمل الناس على السير في طرق خاصة، قبل أن تبحث النظريات الأخلاقية بحثا فلسفياً بأزمان طويلة. وهذا الشعور ناشئ إما من غريزة في الإنسان، وإما من المعتقدات الدينية، وإما من أحكام اتفّق بعض الناس عليها، وقرروا العمل بها لما رأوا فيها من الخير والمنفعة العمليّة لهم، فتثبتت هذه الأحكام بالحرص عليها، ثم أجبر الناس على العمل بمقتضاها، وصارت فيما بعد عُرفاً وعادات، وأصبح العمل وفقها أخلاقياً، وانتهاك حرمتها مخالفاً للأخلاق.

وتاريخ الأمم يُرينا كيف أن الناس اختلفوا ولا يزالون مختلفين فيما هو الحسن والسّيء والأخلاقي وغيره، وأن العمل الواحد قد يكون في حالة حسناً وفي حالة قبيحاً، ويكون أخلاقياً في مكان أو زمان مستهجناً في مكان أو زمان آخرين، لذلك كان من عمل علم

الأخلاق أن يحدد لنا الحسن والسيء، ويبين لنا إن كانا يتغيّران بتغير الأزمان أو هما ثابتان لا يتغيران، مع تغيّر العصر والإنسان.

وعلى العموم فعلم الأخلاق يوضح لنا الحياة الأخلاقية، ويُعين الوسائل التي يجب استعمالها، لكي تتطابق الوسائل مع الغايات ـ فالنظري ينفصل عن العملي في علم الأخلاق ـ ويُعيننا على فهم الغاية الأخيرة للحياة. ويساعدنا على النظر في النظم لإبقاء ما يصلح منها للبقاء، وإصلاح الفاسد، ونبذ ما لا يصلح، ويتبين المقياس الذي به نحكم على الأعمال و به نهتدي في ميولنا وأفعالنا. وليس غرض هذا العلم مقصوراً على مجهودات الإنسان وأشكال المعاملات وتأثيرها في حياتنا، بل من غرضه أيضاً التأثير في إرادتنا وهدايتنا، واستكشاف عِلّة الحياة الأخلاقيّة وتقويم الأشياء على قدر اعتمادها على إرادتنا، وإرشادنا إلى كيف نشكل حياتنا ونصنع أعمالنا، حتّى نحقق المثل الأعلى للحياة ونحصّل خيرنا وكمالنا ومنفعة الناس وخيرهم.

لمحة تاريخية

لقد كان سقراط "Socrates" (ت٤٦٩ ق.م) أوّل من وجّه الفكر اليوناني "Greek" إلى البحث في الإنسان، فقد كانت الفلسفة من قبله منصرفة إلى العالم المادي ـ إلى معرفة أسرار الكون "Cosmos"، لذلك قيل إن أرسطو أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، أي جعلها تهتم بالإنسان "Human"[1]. أمّا البحث الحقيقي في الحقائق الأخلاقية، فأول من بدأ به عند الغربيين أفلاطون "Plato" (ت ٤٢٨ ق.م) وأرسطو "Arsitotle" (ت ٣٨٤ ق.م)، ولا سيما أرسطو. ولكن أحداً منهم لم يخترع الحكم الأخلاقي على الأشياء، فقد كان الناس قبلهما بأزمان طويلة يحكمون على عمل بحكم، وعلى غيره بآخر، ويميّزون بين الحسن والقبيح والأخلاقي وغير الأخلاقي.

ابتدأت الفلسفة الأخلاقية عند اليونان بقولها إن هناك خيراً عظيماً يسعى الإنسان إلى الوصول إليه، ويقصد الحصول عليه، لذاته لا لأنه وسيلة إلى شيء غيره. ويمكن تحصيل

(١) قال جمهور الفلاسفة: إنّ الإنسان حيوان ناطق، ولكنه ليس إنساناً بأنه حيوان، أو ناطق أو مائت، أو بأي شيء آخر، بل بأنه مع حيوانيته ناطق، ويحتاج أن يكون جوهراً، ويكون له امتداد في أبعاد، تُعرض فيه طولاً وعرضاً وعمقاً، وأن تكون نفسه يُحتذى بها، ويحس ويتحرّك بالإرادة مع ذلك ذا نفس، وأن تكون نفسه يُحتذى بها، ويحس ويتحرّك بالإرادة، فإذا التأم هذا حصل من جملتها ذات واحدة، هي ذات الإنسان.

ذلك الخير بالعمل، ويجب أن تُنظم أعمال الإنسان بملاحظة ذلك الخير. وهذا الخير هو السعادة، وهي الغاية القصوى لأعمالنا، وكل غاية غيرها تابعة لها.

الأخلاق ونظرية السعادة

هذه النظرية تقول: «**إن السعادة أعظم خير للإنسان، والغاية الأخلاقية من سلوكه**». وبعد أن تم التسليم بهذا النظرية، أي أنّ أعظم سعادة للشخص هي أعظم الخير له، تساءل فلاسفة الأخلاق اليونانيون: ما أعظم سعادة الشخص؟ وما خير الوسائل التي عساها أن تُوصل إليها؟

كانت هناك أجوبة مختلفة عن هذين السؤالين:

I ـ جواب سقراط "Socrates" الذي رأى أنّ أعظم سعادة هي معرفة الحقائق، وأنّ المعرفة هي الفضيلة، يمكن أن تُكتسب بالبحث. وقرّر أن لا أحد يعمل غير الحقّ بإرادته، ولا يختار الباطل إذا عرف الحقّ. وعندما يرتكب الإنسان خطأ، فإنّما يكون ذلك لجهله بالخير. والحكيم العارف هو وحده السّعيد الفاضل، فالمعرفة هي الغاية القصوى للإنسان، وهي بعينها الخير والفضيلة.

II ـ أمّا أرسطو "Aristotle"، فابتدأ بحثه بالأخلاق بالتّساؤل: ما هو أعظم خير للإنسان؟ وما غايته القصوى وما غرضه؟ وكان من تعاليمه أنّ الإنسان من بين سائر الموجودات هو الذي جمع على قوة الشعور والرغبة وقوة العقل. وهو بحسه وإدراكه يشبه الله، وباتحاد تلك القوتين فيه يُصبح كائناً أخلاقياً. فإنّ الأخلاقيّة هي الاتفاق بين عناصر الحيوان والعقل، واستعمال كلّ قوة الإنسان تحت سلطة العقل. وليس الذي يخضع لهذه الأخلاقية هو من يعيش في عالم الفكر فحسب، بل الذي يمارس بالعمل، ويكون لرغبته وانفعالاته عليه سلطان. ولأجل أن يختار الإنسان طريق الحق، فينهج النهج القويم، يجب أن يستعمل قوة الحكم عنده وقوة عقله، ويستخدم إرادته الحُرة. هذا الاتفاق بين عقل الإنسان وإرادته يُنتج الفضائل الأخلاقيّة، أو السعاده، أو أعظم خير، وهذا هو غرض الإنسان في الحياة. وبينما كان سقراط يرى أن الفضيلة هي نتيجة للعقل والمعرفة وحدهما، وليست نتيجة التربية ولا العادة، وإنّما هي ثمرة الحكمة "Wisdom" وبُعد النظر الأخلاقي، إذا بأرسطو يرى أنّ التربية والمران والعادة أمورٌ ضرورية أيضاً في تكوين الفضيلة. ويحدد الفضيلة بأنّها «عادة ثابتة ومقرّرة، ونتيجتها المران، ويكوِّنها تغيّب العقل وهدايته».

بعد سقراط وأرسطو جاء الرواقيون والأبيقوريون.

III ـ الرّواقيُون: "Stoics" مذهب الرواقيين أسسه زينون الأكتيوميّ "Zenon of Citium" (٣٣٦ ـ ٢٦٤ ق.م). وسُمي كذلك لأنّه كان يعلّم تلاميذه في رواق منقوش من بناء في أثينا. وقد بنى «زينون» تعاليمه على قول سقراط بعدم الاعتقاد «بالمأثور والرأي العام»، بل على العمل لتغليب العقل على الشهوة. فكان يرى أنّ الفضيلة تُغني عن كلّ شيء، وأنّ الحكيم "Wiseman" يقضي حياته في وفاق مع الطبيعة مستقلاً حرّاً، وأنّ الإنسان لا يستطيع أن يغير في الطبيعة وقوانينها. فكلّ الخير هو أن يخضع لها عن رضى، ولا يفعل كالغبي الذي ينازل الطبيعة ويحاربها، حتّى يفقد قوته ويُدركه العياء، فيقع صريعاً. والرواقيّ مستسلم لا يثيره شيء، يقابل كلّ الأشياء بهدوء وطمأنينة، رغم ما يُحيط به من خطر وألم. وإنّ كلّ شيء في الطبيعة مدروس ومقرّر سلفاً، وهي رحيمة وعادلة تريد الخير للإنسان.

IV ـ الأبيقوريّون: (Epicurians) كان مؤسس المذهب أبيقور "Epicurus" (٣٤١ ـ ٢٧٠ ق.م) يعتقد بأنّ اللّذة هي الّتي تحقق السعادة للإنسان. وكان أبيقور، كسائر فلاسفة اليونان، يسلم بأنّ الأخلاقيّة "Morality" والسعادة "Happiness" أو "Eudaimonia" مترادفتان، وأنّ فنّ السلوك (الجزء العمليّ من علم الأخلاق) فنٌّ يُعلم الإنسان كيف يشبع نفسه باللّذائذ. وعنده أنّ لا معنى للأخلاقيّة إلاّ الفهم الصحيح لفائدة الإنسان الشخصيّة، وبعبارة أخرى (الأثرة أو الأنانيّة) المهذّبة. وإذا ضحى الإنسان بنفسه أو آثره غيره بشيء، فليس معنى ذلك أنّه يعمل على خلاف طبيعته أو يُعاكس رغبته في اللّذة المتأصلة في أعماق نفسه، بل إنه إنّما يفعل ذلك لما عنده من قوة التفكير. ذلك، لأنّه لمّا كان عاقلاً كان في استطاعته أن يرفض لذّة وقتيّة عاجلة للحصول على لذّة أكبر منها آجلة، وأن اللذائذ سريعة الزوال، والانهماك في الترف لا تُعدّ شيئاً إذا قيست بتلك اللّذّة الباقية ـ لذّة العقل ـ الّتي بها تطمئن النفس، ومنها تتخذ سلاحاً لحوادث الدّهر وصروف الزمان. وإذا كان بعض اللذائذ يُعقب ألماً، كان لا بد من تنظيم رغبتنا في اللذة بالحزم، ومن ذلك تنتج جميع الفضائل. ففي صحة البدن واطمئنان العقل أعظم سعادة في الحياة، «ونحن لا نستطيع أن نحيا حياة لذة ما لم تكن حياة حزم وشرف وعدل. وكما أنّنا لا نستطيع أن نحيا حياة حزم وشرف وعدل، ما لم تكن حياة لذّة». وقد نُضطرّ أحياناً إلى تحمل ألم وقتي للحصول على لذّة مستمرّة. وليس يعني أبيقور باللّذة الإحساسات الوقتيّة، الّتي تفني

بفناء ظروفها، وإنّما يعني السكينة والعيشة الراضية الّتي فيها نأمن عواطف الحياة[1].

الدين والأخلاق[2]

ولمّا لم يكن من طبيعة الإنسان الاقتناع بالفلسفة طويلاً، أتى الدين فحلّ محلّها.

ومع بداية المسيحيّة "Christianity" وانتشارها في الغرب، بدأ تأثير الديانة الجديدة على الأخلاق، فتغيّرت المفاهيم والأفكار تغيراً تامّاً، حتّى أنّ عقائد اليونان لم تستطع أن تقف أمام قوّة دفعها. وَنبذَت أكثر التّعاليم الأخلاقيّة الّتي وضعها القدماء، فكانت المسيحيّة كما قال الفيلسوف الألماني الثائر على الدين والأخلاق فريدريك نيتشه "Friedrich Nietzsche" (١٨٤٤ - ١٩٠٠م): «مُقوِّمة للأشياء من جديد». وقد عمّمت المسيحية إلى حدّ ما، تعاليم اليهوديّة "Jewish"، ونشر في الغرب أصول الأخلاق الّتي وردت في التّوراة. والأخلاق عند اليهود إلهيّة المنشأ، فالمبادئ الأساسيّة فيها دينيّة، وليست أخلاقية، وما هي إلاّ نتيجة أمر الله، أو هي تنفيذ أمر الله. فالإنسان محتاج إلى قواعد وقوانين تنظم سلوكه، ولكن لا يُشّرع هذه القوانين والقواعد إلاّ الله. وهم يرون أنّ الخير الأخلاقي وإرضاء الله لا ينفصلان، وأنّ فروض الله والقوانين الأخلاقية متلازمان، **وليس الشيء أخلاقياً لأنّ الله أمر به، بل الله أمر به لأنّه أخلاقي**. فكلّ الأعمال الأخلاقيّة التي ينفذها الإنسان اليهودي تنحصر في إرادة الله، وإرادة الله يجب أن ينفذها الشخص ويمجدها في السّر والعلانية، وكذلك (الشعب أو الأمّة). ففي الخضوع لإرادة الله يتحقق العمل الأخلاقي.

وبينما نرى علم الأخلاق عند اليونان يعتبر أنّ الهدف الأسمى للإنسان هو كما شخصه، وعليه أن يستعمل كلّ قواه وملكاته الطبيعيّة حتى يصل إلى السّعادة، نرى الأخلاق عند المسيحية تطلب من الإنسان السّعي وراء طهارة النّفس في الفكر والعمل، وتجعل للروح سلطة مطلقة على البدن وعلى الشهوات الطبيعية. هذه الروحانيّة "Sainthood" قلّلت من أهميّة البدن، وحقوقه، كما أدّت إلى نبذ ملذّات الحياة واحتقارها، وشجّعت على التّنسُّك والزهد والفقر وتحمل الآلام. فنحن نعيش «في وادي دموع». وفي العصور الوسطى أضافت الكنيسة

---

(١) أساء بعض الناس فهم مذهب أبيقور "Epicurus"، فظنّوه يدعو إلى الانهماك في اللّذّات الجسديّة والرّكض وراء الشهوات، حتّى إنهم قد أطلقوا صفة «الأبيقوريّ» على كل إنسان مُولع باللّذّات الجسديّة.

(2) Religion and Ethics.

شيئاً آخر هو عقيدة «**النجاة بالغفران**». وهي مبنيّة على أنّ الإنسان آثم بطبيعته، وليس في استطاعته الوصول إلى الخلاص بقوّته وحده، وإنّما ينال النّجاة بالغفران. وذلك الغفران تمنحه الكنيسة بطرق استنسابيّة محضة، وفق مقاييس ذاتيّة. وكان من نتيجة تلك التصرفات انهيار تعاليم الكنيسة والتشكيك فيها، ممّا أدى فيما بعد إلى انشقاقات وإصلاحات داخل الكنيسة، وكانت تهدف إلى العودة إلى الأصول والينابيع الّتي وضعها المسيح.

الأفكار الأخلاقيّة الحديثة

أمّا الأفكار الأخلاقيّة الحديثة فيرجع أصلها إلى (مارتن لوثر) "Martin Luther" (١٤٨٣ ـ ١٥٤٦م)، وكان راهباً ألمانيّا ظهر في (ويتنبرغ) "Wittenberg" عام ١٥١٣م، وأراد أن يطهر التعاليم المسيحيّة مما علق بها جراء الممارسات الّتي قام بها البابوات في عصور متتابعة فأراد أن تكون الأخلاق المسيحيّة أكثر واقعيّة، وشدّد على أنّ غرض الإنسان هو إظهار كل ما فيه من قوى وملكات بالحياة العمليّة في هذا العالم وهاجم متاجرة الكنيسة بصكوك الغفران. وأصبح هذا التّيار الإصلاحي يُعرف (بالأخلاق البروتستنتيّة) "Protestant Ethics" ومع (الأخلاق البروتستنتيّة) عادت النظريّات الأخلاقية مجدّداً لتنفصل بالتدريج عن الدين، وصارت فيما بعد عالماً فلسفيّا. ومن أكبر من بحث في هذا الفرع من الفلسفة جون لوك "Jhon Locke" (١٧٣٢ ـ ١٨٠٤م)، وتوماس هوبز "Thomas Hobbes" (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩م)، وأنطوني شفتسبري "Anthony Shaftesbury" (١٦٧١ ـ ١٧١٣م)، وفرنسيس هتشسون "Francis Hutcheson" (١٦٩٤ ـ ١٧٧٤م). وآدم سميث "Adam Smith" (١٧٢٣ ـ ١٧٩٠م) في إنكلترا، وباروخ سبينوزا "Baruch Spinoza" (١٦٣٢ـ ١٦٧٧م) وغوتفريد فيلهلم ليبنتز "Gottefried Wilhelm Leibnitz" (١٦٤٦ ـ ١٧١٦م) وكريستيان فون فولف "Ch. Von Wolff" (١٦٧٩ ـ ١٧٥٤م) في ألمانيا.

إيمانويل كنت والوجهة الجديدة؟

وقد جاء من بعدهما إيمانويل كانت "Immanuel Kant" (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤م)، وهو من أشهر فلاسفة الألمان، ومؤسس (الفلسة النقديّة). ففي كتابه «نقد العقل العملي»، عمل على توجيه البحث الأخلاقي وجهة جديدة. فكانت يعتقد أنّ الإنسان يحمل في داخله منبع القانون وروح الأخلاق، وهذه الروح الأخلاقية مستقلة عن التشريع ولا تستمد أي شيء من الخارج. ويُسمى

هذا المبدأ الأخلاقي المستقل «الأمر المطلق» (Categorical imperative). ونحن إذ أخضعنا إرادتنا لهذه الروح الأخلاقية التي فينا، ولذلك «الأمر المطلق» ولو خالف ميولنا، فقد أدينا ما علينا من الواجب وسرنا سيراً أخلاقياً. وقد خَلَف كانت الفيلسوف الألماني فيخته "Fichte" (١٧٦٢ - ١٨١٤)، وجاء جورج فيلهيلم فردريتش هيغل "Georges Wilhalm Friederich Hegel" (١٧٧٠ - ١٨٣١)، وفريدريك شلايرماخر "Friedrich Sheilermacher" (١٧٨٨ - ١٨٦٠)، وآرثور شوبنهور "Arthur Schopenhauer" (١٧٨٨ - ١٨٦٠) وفردريك نيتشه "Friedrich Nietzsche" (١٨٤٤ - ١٩٠٠)، وتشارلز داروين "Charles Darwin" (١٨٠٩ - ١٨٨٢) وجون ستيوارت ميل "Jhon Stewart Mill" (١٨٠٣ - ١٨٧٣م)، وهربرت سبنسر (Herbert Spencer) (١٨٢٠ - ١٩٠٣)، فظلوا يعملون على ترقيه المسائل الأخلاقية ويضعون نظريات جديدة من عندهم.

مسائل علم الأخلاق

إنّ أهم المسائل الأخلاقية الّتي اجتهد الفلاسفة في كل عصر على حلّها، وخصّصوا تفكيرهم للبحث فيها، هي:

١ - ما هو منشأ شعورنا الأخلاقي؟

٢ - ما هو أصل الدوافع الأخلاقية الّتي تحملنا على إطاعة ما يمليه علينا شعورنا الأخلاقي، والذي يشكل سلوكنا بشكل خاص؟

٣ - ما هي المقاصد أو الأغراض أو النتيجة الأخيرة، التي نحاول أن نصل إليها بأعمالنا الأخلاقيّة؟

٤ - ما هي المعايير التي نقيسُ على أساسها أعمالنا الأخلاقية، فنحكم عليها بأنّها خير أو شرّ؟

المسألة الأول: أصل الشعور الأخلاقي

أي كيف نعرف أن عملاً من الأعمال أخلاقي أو غير أخلاقيّ؟ كيف يدرك الإنسان الخير أو الشرّ أو الحُسن والقُبح، ويميّز بينهما؟ ألسنا نرى العمل الذي يعده بعض النّاس خيراً وحقاً وأخلاقياً في عصر من العصور، أو عند بعض الأمم، قد يُعد هو نفسه في عصر آخر أو عند أُمة أخرى شراً وباطلاً غير أخلاقي، فما أصل ذلك؟ من هنا بدأت المذاهب الأخلاقية بالظهور. ومن أهمها:

I ـ المدرسة الشهودية : (Intuitionism)

للإجابة على هذا السؤال انقسم الفلاسفة الأخلاقيون إلى قسيمن، أو مذهبين: المذهب الحدسي والمذهب التجريبي.

فقد رأى فريق من الفلاسفة أن في كل إنسان قوة غريزية يميز بها بين الحق والباطل، والخير والشّر، والأخلاقي وغير الأخلاقي. وقد تختلف هذه القوة اختلافاً قليلاً باختلاف العصور والبيئات، ولكنها متأصلة في كل إنسان. فكلّ يحصل عنده نوع من الإلهام يُعرّفه قيمة الأشياء خيرها وشرّها، وهذا الإلهام يحصل للإنسان بمجرّد النظر؛ ولهذا نشعر ولو لم نعلم بأنّ شيئاً خيراً وشيئاً شراً، ويُسمى هذا المذهب «بالمذهب الشهودي» (Intuitionism) وقد كان توماس كارليل "Thomas Carlyle" (١٧٩٥ ـ ١٨٨١م) من أتباع هذا المبدأ، فقد قال: إنّ الشعور بالواجب جزء من طبيعتنا ونقطة المركز في نفوسنا الفانية. ومثلُ ذلك مثل الأبدية الخالدة، فلها معنى أبدي، ومن مظاهره اللّيل والنهار، والنعيم والشّقاء، والموت والحياة، وهي مغروسة فينا. وهذه القوة ليست نتيجة بيئة ولا زمان ولا تربية، بل غريزة غير مكتسبة. وهي جزء من طبيعتنا، منحناها لنميز بها الخير من الشرّ، كما مُنحنا العين لنبصر بها والأُذن لنسمع بها.

وكان جوزيف بتلر "Joseph Butler" (١٦٩٢ ـ ١٧٥٢) يعتبر الوجدان جزءاً أساسياً من طبيعتنا، ويعرفه بأنّه قوة بها نستحسن العمل أو نستقبحه. وكان من أنصار هذه النظرية أيضاً فيخته "Fichte" (١٧٦٢ ـ ١٨١٤) وإيمانويل كانت "Kant" (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤).

II ـ المدرسة التجريبية : (Empiricism)

فريق آخر من الفلاسفة خالف الفريق الأوّل، ورأى أنّ معرفتنا بالخير والشّر مثل معرفتنا بأي شيء آخر، تعتمد على التجربة وتنمو بتقدم الزمان وترقّي الفكر. ويقول أتباع هذا المذهب إنّ الشعور الأخلاقي ليس غرائزياً في الإنسان، بل هو نتيجة التجربة، وهي التي علمته الحكم على بعض الأعمال بأنّه خير أو حق، وعلى بعضها بأنه شرّ أو باطل. ويُسمّى هذا المذهب مذهب التّجربة. وقد أُسس هذا المذهب على نظريّة النشوء الّتي تبناها تشارلز داروين "Charles Darwin" (١٨٠٩ ـ ١٨٨٢) و«والاس» "Wallace"، والقائلة بأن الأجسام الحية العالية نشأت وترقت من الأجسام الحيّة السافلة، وأن عقل الإنسان «نشأ» و«ترقّى» من أبسط نوع من

الإدراك. فأخذ فلاسفة كثيرون نظريّة داروين هذه في النشوء وطبقّوا عليها قانون الأخلاق وعلم الأخلاق، وقد كان جون س. ميل "Jhon Stewart Mill" (١٨٠٦ ـ ١٨٧٣) وهربرت سبنسر "Herbert Spencer" (١٨٢٠ ـ ١٩٠٣) من أتباع هذا المذهب، فقد كانوا مقتنعين بأن الجسم العضوي هو نتيجة «للوراثة» "Heredity"، ونتيجة لعلميات «الانتقاء» "Selection" و«الرفض». وهذه العلميات دامت لعدة عصور، كذلك عقل الإنسان تدرج في الرقي من أحط الأحوال إلى أرقاها. وليست القوة الأخلاقية التي نعرف بها الخير والشر إلاّ حصيلة للتجربة، فمنها نستخرج الحكم على الأشياء بأنها خير أو شرّ واستمرار التجارب في أي شعب أو أمة يُفضي إلى تعديل الآراء في الأخلاق من وقت لآخر.

وترى هذه المدرسة أن ليس للإنسان قوّة أخلاقية خاصّة، ولسنا نحتاج للإهتداء في أعمالنا إلاّ إلى استعمال عقولنا، وأنّ أحكامنا على الأعمال تصدر من منطلق الهدف الذي نقصده من هذه الأعمال والدّافع إليها، وليس من مَلَكَة "Faculty" موجودة بداخلنا أو قوّة أخلاقية ترشدنا في أعمالنا. وفي النهاية أن الشعور الأخلاقي هو نتيجة من نتائج «النشوء والارتقاء»، وقد تدرّج في الرّقي من سلوك البدائيين والمتوحشين إلى سلوك المتمدّنين المهذّبين، ولا يزال إلى الآن يترقى بترقي المجتمعات الّتي نعيش في أطرها.

المسألة الثانية: الغرض من أعمال الإنسان الأخلاقية أو «مذهب المنفعة» (Utilitarianism)

من المسائل الأخلاقيّة التي يعرض لها فلاسفة الأخلاق، مسألة الغاية أو الغرض من الأعمال الأخلاقيّة. فالأعمال الاختياريّة التي يقوم بها الإنسان، إنّما يهدف من ورائها إلى غاية؛ ذلك لأنّ الإنسان مُنِحَ قوّة فكريّة، بها يَستطيع أن يُدرك العلاقة بين الأعمال وما تؤدّي إليه من نتائج. فالأعمال الأخلاقيّة إذاً وسيلة، يحاول بها الإنسان أن يصل إلى غاية. فما هي هذه الغاية الأخيرة والخير النهائي الذي يشتاق الإنسان للوصول إليهما؟ ذهب فلاسفة اليونان الأقدمون كسقراط وأفلاطون إلى أن الإنسان بطبيعته يبحث وراء خيره، فالخير الأخير وغاية الغايات هو السعادة أو الّلذة، لذلك أطلق على هذه النظرية «نظرية السعادة» .(Hedonism) وقد نشر هذه النظرية فلاسفة اليونان، وظهرت في تاريخ البحث الأخلاقي لابسة أثواباً مختلفة. ونظرية السعادة هذه على نقيض نظرية «الشهود أو الحَدس»، وتقول إنّ الإنسان صار أخلاقياً

بعقله وتجاربه وبحثه وراء سعادة يريد تحصيلها بعقله وتجاربه. وقد حللّها وشرحها في العصور الحديثة بعضٌ من فلاسفة الإنجليز، وأشهرهم «وليم بالي» "William Paley" (١٧٤٣ _ ١٨٠٥)، و«جيرمي بنتام» (Jeremy Bentham) (١٧٤٨ _ ١٨٣٢) وجون س.ميل "J.S.Mell" (١٨٠٦ _ ١٨٧٣) .ويُعرف المذهب الآن بمذهب المنفعة، وإن كان مؤسساً على نظرية السعادة. وعرف جون س. ميل مذهب المنفعة بقوله: **إن المذهب الذي يرى أن الأعمال خير بقدر ما تدعو إلى الزيادة في السعادة، وشرّ بقدر ما تدعو إلى الزيادة في ضدّها**. والمُراد بالسعادة اللذة والخلوّ من الألم وبضدها الألم والخلّو من اللّذة. من هذا نستنتج أن هذه النظرية القائلة بأن الأعمال ليس لها قيمة ذاتيّة، وإنّما قيمتها بقدر ما تحصل من السعادة، تُسمّى نظرية المنفعة.

الأخلاقية المسيحية:

وقد خالف هذا الاتجاه بعض الفلاسفة، وقالوا بأنّ الأخلاقيّة ليست وسائل (كما يقول مذهب السعادة)، بل هي غايات. وبسيرنا على مقتضى قانون الأخلاق نؤدّي الغرض الذي من أجله خُلقنا، وبسلوكنا الأخلاقي نرقّي قوانا التي مُنحناها لنحصّل بها العلم، ونعرف ما هو حق وما هو خير. وبسلوكنا الأخلاقي أيضاً نستعمل قوانا الأخلاقية ونرقّيها. وبترقيتنا لقوانا العقليّة والأخلاقيّة نصل إلى كمالنا، وهو مقصدنا في الحياة. وهذا الرأي هو أساس الأخلاقيّة المسيحية. وقد حاول بعض فلاسفة الأخلاق من أصحاب نظرية السعادة أن يحددوا معنى السعادة، ولمن هي السعادة؟ هل هي سعادتنا الشخصية أو سعادة كل الناس. وقد لخص جيرمي بنتام رأيه ذلك في شعار صاغه، وأصبح شهيراً: «**أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس**».

المسألة الثالثة: منشأ العمل الأخلاقي و«مدرسة الأنانية» (Egotism)

الإنسان لم يُعط فقط بل مُنِحَ أيضاً الشعور، وللشعور قدرة كبيرة ومؤثرة على التفكير، ومن ثم على السلوك. فكثيراً ما نرى الإنسان يتجه اتجاهاً ينطبق على العقل في سلوكه، ثم يتغلب عليه طبعه، أي دوافع ليست متّفقة مع العقل. والشعور، بما له من التأثير الشديد، يجعلنا نميل إلى عمل أكثر مما نميل إلى آخر. فحالة العقل الباطنيّة في تأثيرها على الإنسان، ثمّ تأثير

الطّبع والمزاج والبيئة، كلّها عوامل تجعلنا لا نعتمد على عقولنا فقط لكي نوجه أعمالنا الأخلاقيّة. فالشعور والعاطفة أيضاً يعملان على توجيهنا في أعمالنا. فالعاطفة الأخلاقيّة أو الشعور الأخلاقيّ من الأمور المهمة الّتي اجتهد فلاسفة الأخلاق في حملها، واختلفوا في الإجابة عنها. فذهب توماس هوبز "Thomas Hobbes" (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩) إلى القول «بأنّ الإنسان ذئب لأخيه الإنسان»، وأنّ الإنسان إنّما يُعنى بسيادته، وأنّ كلّ إنسان يحارب من أجل نفسه، وحاله في المجتمع هي حالة حرب وعداء نحو غيره. إنّها «حرب الجميع ضدّ الجميع»، وما يهمه فقط هو مصالحه ومنفعته. وإنّ أساس أعماله الأثره (الأنانيّة)، وقاعدة سلوكه رغبته في نفع نفسه فقط. وإذا تظاهر بحبّ جاره، فهذا ليس إلاّ نوعاً من أنواع حب نفسه. نعم إنّه قد يفعل خيراً لغيره، ولكن ليس إلاّ لأن فعله يسبب له لذة أو يوصله إلى غرض له. والسبب النهائي في إطاعة الإنسان للقوانين الأخلاقية من صدق وكرم وغيرهما، ليس إلاّ لتحقيق أنانيّته. وكل ما يُسمى إيثاراً أو عملاً ليس فيه مصلحة شخصية نجده بعد الفحص الدقيق نتيجة رغبة في منفعة شخصيّة، يُراد تحصيلها عاجلاً أو آجلاً.

مدرسة «الإيثار» أو «الغيريّة» "Altruism"

ولكن فلاسفة آخرين مثل ديفيد هيوم "David Hume" (١٧١١ ـ ١٧٧٦)، وآدام سميث "Adam Smith" (١٧٢٣ ـ ١٧٩٠)، طرحوا مقولة تنص على أنّ في الإنسان أيضاً عاطفة حبّ للنّاس، وأنّ في نفس الإنسان عاطفة تدعوه للإتيان بأعمال يريد بها زيادة في سعادة بني جنسه، وأنّ سعادة النّاس وبؤسهم لا حبّ النّفس ومراعاة لذّتنا بل هو المتأصل في طبيعتنا، وهو الأساس العامّ لسلوكنا الأخلاقيّ. إنّنا نحسّ برغبة شديدة تنبعث من نفوسنا، تحملنا على العمل لخير الناس وسعادتهم. وهذا الشعور بأنواعه يُكوّن قوة كبيرة صادرة عن طبيعتنا، ومؤثّرة في سلوكنا الأخلاقي، تارة يحملنا على بعض الأعمال وطوراً يمنعنا من ارتكاب بعضها الآخر. وتُسمّى هذه النظرية «نظريّة الإيثار» "Altruism"، وهي نقيض نظريّة الأثرة أو الأنانية "Egotism" وقد انقسم الفلاسفة الأخلاقيون قسمين: منهم من أيّد مذهب الأثرة، كفلاسفة اليونان الأقدمين والفلاسفة الذين عايشوا عصر الثورة الفرنسيّة، وكان منهم في العصور الحديثة ماكس شتيرنر "Max stirner" (١٨٠٦ ـ ١٨٥٦) ونيتشه "Friedrich Nietzsche" أمّا الذين أيدوا مذهب الإيثار، فأهمّهم كان إيمانويل كانت، وفيخته، وشوبنهور، وقد ذهب آدم سميث وجون س. ميل إلى

أكثر من ذلك، فقالوا بأنّ هناك نوعاً من التضحية بالنّفس يقوم بها الإنسان، شريطة أن تكون هذه التضحية سبباً في سعادة الآخرين.

المسألة الرابعة: مسألة المعيار الأخلاقي

على أساس هذا السؤال انقسم الفلاسفة أيضاً إلى فريقين: فريق يرى أنّ المعيار الأخلاقي في نفوسنا، وأنّه كصوت فينا يخبرنا كيف نُميّز بين الحق والباطل، وأنّ القانون الأخلاقي ينبع من نفوسنا ولا تضعه سلطة خارجيّة، وهو مقيم في أعماق نفوسنا، يساعدنا على إزاحة حُجُب المظاهر، حتّى نصل إلى إدراك الواجب. وهذا القانون الأخلاقي (المعيار) يهدي أعمالنا، وله سلطان قوي على كل مصادر السلطات الأُخرى. وتسمّى هذه النظريّة نظرية القانون الذاتي "Autonomous Law"، لقولها بوجود القانون الأخلاقي في طبيعة الإنسان. وبعض هؤلاء الفلاسفة أعتبر هذا الصوت العاطفي هو صوت العقل، ويسمون «بالعقليين» "Rationalists" ومن أهم الفلاسفة القائلين بهذه النظرية، إيمانويل كانت. وعلى الطّرف الآخر من نظريّة «القانون الذاتي»، هناك نظريّة القانون الخارجي "Heteronomous Law"، وهي تضع المقياس الأخلاقي وسلطانه في يد سلطة خارجية. فهي تقول إن الخوف من الخالق، والخوف من المخلوقين، والرّغبة في تحصيل الثواب من الله والاستحسان من الناس، هي أساس الواجبات الأخلاقية، وهي السلطان الحامل على إطاعة القانون الأخلاقي. وإن القانون الأخلاقي والقواعد التي تبين السلوك الأخلاقي (المعيار أو المقياس)، تُستمد من قوة خارجية لا من قوة فينا، كإرادة الله أو الحاكم أو قانون المجتمع. ومن المسائل الشائعة في «الأخلاق» مسألة حريّة الإرادة: هل إرادتنا حرّة؟ وهل نطيع القانون الأخلاقي ونخضع له اختياراً؟ وهل بإطاعتنا للقانون الأخلاقي نشعر بأنّ لنا اختياراً، وهل الإنسان حُرّ في اختيار العمل وحُرّ في تشكيل عمله كيفما يشاء، وحُرّ في استعمال القانون الأخلاقي حسب ما يحيط به من الظروف؟ أو إنّنا مضطرون بمقتضى الطبيعة أن نعمل في الحالة المُعيّنة عملاً خاصاً، بحيث لا نستطيع أن نعمل بحريّة، وأنّ إرادتنا معلولة بعلل، فإذا حصلت العلل حصل المعلول، وأنَّ عزمنا على إتيان عمل وإنْ كنّا نشعر بأنّنا أحرار فيه ليس إلاّ نتيجة لازمة لأسباب تسبقه، وتستلزمه؟ وفي الإجابة عن هذه الأسئلة انقسم الفلاسفة إلى قسمين:

I ـ قسم يرى أن الإرادة حرّة حرية مطلقة لا يحكمها أي سبب ولا أيّة علّة، ويُعرف هذا المذهب «بمذهب الاختيار» "Indeterninism".

II ـ وقسم يرى أنّ إرادة الإنسان واختياره نتيجة لازمة لأسباب سابقة، ويُسمى «مذهب الجبر» "Detmrminism".

وتبقى مسألة الجبر والاختيار من المسائل الهامة والمطروحة على الفكر البشري، الّتي حاول حلّها كل من الدين "Theology" أو "Religion" والفلسفة "Philosophy"، ولكن كل واحد على طريقته، وانطلاقاً من مفاهيمه الأساسيّة.

الملحق رقم: ٢

من خلال تحقيقنا ودراستنا لكتاب تهذيب الأخلاق، وجدنا من تعريف واحد الكثير من الفضائل والرذائل عرّفها مسكويه في ثنايا كتابه، وإتماماً للفائدة أدرجنا هذه التعاريف في آخر (ملحق) الكتاب مع معادلها في الإنجليزية.

الذكاء "Cleverness" أو :"Intelligence" هو سرعة انقداح النتائج وسهولتها على النفس.

الذكر "Recollection" أو "Memory" أو :"Remembrance" هو ثبات صورة ما يخلصه العقل أو الوهم من الأمور.

التعقّل "conception" أو :"Intellection" هو موافقة بحث النفس عن الأشياء الموضوعة بقدر ما هي عليه.

صفاء الذهن :"Clarity of Mind" هو استعداد النفس لاستخراج المطلوب.

جودة الفهم :"Fine comprehension" هو تأمل النفس لما قد لزم من المقدّم.

الحياء "Decency" أو "Bashfulness" أو :"Shame" هو انصحار النفس خوف إتيان القبائح والحذر من الذم والسب الصادق.

الدّعة "Peaceableness" أو :"Self" هي سكون النفس عند حركة الشهوات.

الصبر "Endurance" أو :"Patience" هو مقاومة النفس الهوى لئلا تنقاد لقبائح اللذات.

السخاء :"Generosity" هو التوسط في الإعطاء والأخذ، وهو أن ينفق الأموال فيما ينبغي بمقدار ما ينبغي وعلى ما ينبغي.

الحرية "Freedom" أو :"Liberty" هي فضيلة للنفس بها يكتسب المال من وجهة، ويُعطي ما يجب في وجهة، ويمتنع من اكتساب المال من غير وجهة.

القاعدة "Contentment" أو :"Satisfaction" هي التساهل في المآكل والمشارب والزنية.

الدّماثة :"Courteousness" هي حُسن انقياد النفس لما يحمد، وتسرعها إلى الجميل.

الانتظام :"Arrangement" هو حال للنفس تقودها إلى حسن تقدير الأمور وترتيبها كما ينبغي.

حسن الهدي "Good manners" أو :"Comportment" هو محبة تكميل النفس بالزينة الحسنة.

الوقار: هو سكون النفس وثباتها عند الحركات التي تكون في المطالب."Dignity" .

الورع "piety" أو :"devoutness" هو لزوم الأعمال الجميلة التي فيها كمال النفس.

كبر النفس :"Greatness of soul" هو الاستهانة باليسر والاقتدار على حمل الكرامة والهوان.

النجدة "Bravery" أو :"courage" هي ثقة النفس عن المخاوف حتى لا يخامرها جزع.

عظم الهمة :"Greatness of resolution" هي فضيلة للنفس تحتمل بها سعادة الجد وضدها حتى الشدائد التي تكون عند الموت.

الثبات "Perseverance" أو "Stability" أو :"Firmness" هو فضيلة للنفس تقوى بها على احتمال الآلام ومقاومتها، وفي الأهوال خاصة.

الحلم "Tolerance" أو :"Patience" هو فضيلة للنفس تكسبها الطمأنينة فلا تكون شغبة ولا يحركها الغضب بسهولة وسرعة.

الشهامة :"Magnanimity" هي الحرص على الأعمال العظام توقعاً للأحدوثة الجميلة.

احتمال الكد "Meticulous" أو :"Generosity" هو قوة للنفس تستعمل آلات البدن في الأمور الحسنة وحسن العادة.

الكرم "Generosity" أو :"Honour" هو إنفاق المال الكثير بسهولة من النفس في الأمور الجليلة القدر الكثيرة النفع كما ينبغي.

الإيثار "Altruism" أو :"Preference" هو فضيلة للنفس بها يكف الإنسان عن بعض حاجاته التي تخصه حتى يبذله لمن يستحقه.

النبل "Nobleness" أو :"Nobility" هو سرور النفس بالأفعال العظام وابتهاجها بلزوم هذه السيرة.

المواساة :"Comfort" هي معاونة الأصدقاء والمستحقين ومشاركتهم في الأموال والأقوات.

السماحة :"Munificence" هي بذل بعض ما لا يجب.

المسامحة :"Pardon" هي ترك بعض ما يجب بالإرادة والاختيار.

الصداقة :"Friendship" هي محبة صادقة يهتم معها بجمع أسباب الصديق وإيثار فعل الخيرات التي يمكن فعلها به.

الألفة "Harmony" أو :"Affection" هي اتفاق الآراء والاعتقادات، وتحدث عن التواصل، فيعتقد معها التضافر عن تدبير العيش.

صلة الرحم :"Family ties" هي مشاركة ذوي اللحمة في الخيرات التي تكون في الدنيا.

المكافأة :"Recompeusation" هي مقابلة الإحسان بمثله أو زيادة عليه.

حسن الشركة :"Godnes of Partenership" هو الأخذ والعطاء في المعاملات على الاعتدال الموافق للجميع.

حُسن القضاء :"Goodnes of Judgement" هو مجازاة بغير ندم ولا منٍّ.

التودّد :"Courtship" هو طلب مودات الأكفاء وأهل الفضل بحسن اللقاء، وبالأعمال التي تستدعي ذلك منهم.

العبادة "Worship" أو :"Act of devotion" هي تعظيم الله عزّ وجل وتمجيده وطاعته وإكرام أوليائه من الملائكة والأنبياء والأئمة، والعمل بما توجبه الشريعة.

الجُبن :"Cowardice" هو الخوف مما لا ينبغي أن يخاف منه.

التهوّر :"Recklessness" هو الإقدام على ما لا ينبغي أنْ يُقدم عليه.

الظلم :"Oppression" هو التوصل إلى كثرة المقتنيات من حيث لا ينبغي وكما لا ينبغي.

الانظلام :"Unjustattitude" هو الاستخذاء والاستجابة في المقتنيات لمن لا ينبغي وكما لا ينبغي.

الملحق رقم: ٣

أثبتنا في هذا الفهرس المصطلحات المستعملة في معنى خاص أو غير المعهود في تعبير إسلامي مع مقابلها في الإنجليزية، حتى نرفع ما عسى أن يحصل من اللبس في ذهن القارئ، وأخذنا معظم هذه المصطلحات من كتاب:

The Nasirean Ethics, by: Nasirad-Din Tusi, Translated from Persian by G.M. wickens, George Allen and Unwin, London, 1964.

عربي - إنكليزي

الإحسان	Kindness (233)
الأحكام	Statutory Injunctions (29)
الأحكام العقلية	Intellectual Judgments (191)
الأخبار	Tradition (112)
الأخلاق	Character, Dispositions (167) [Ethics]
الآداب والعادات	Manners and Customs (29)
الأدب	Discipline (51), Literature (112)
الإدراك بالذات	Perception by Essence (80)
الآراء	opinions (212)
الاستقراء	Induction (41)
الاستهزاء (من عوامل الغضب)	Scorn (131)
الاستيفاء	Accounting (112)
أصحاب الغلبة	School of Domination (196)
أصحاب المحبّة (الحُب)	School of Love (196)
أصناف	Classes (82)

التدبير والسياسة (الناموس في قاموس أرِسطو)	Regulation and Administration (97)
التذكّر	Recall (82)
التشبيه المحض	Sheer Assimilation (214)
التصديق (مقابل التصوّر)	Acknow Ledgement (26)
التصوّر (مقابل التصديق)	Concept (26)
تعارض الأدلة	Contradiction of Arguments (126)
التفريط (مقابل الإفراط)	Neglect (87)
تقدير	Predetermination (228)
التكبّر (من عوامل الغضب)	Arrogance (131)
التمدّن	Civilized Life (187)
التنزيل (التفسير)	Exegesis (112)
التنزيه المحض	Absolute Transcendence (214)
تنظيم (ترتيب) المدينة	Administration of a city (191)
تهذيب الأخلاق	Ethics (28)
تهذيب الصفات	Refining the Attributes (23)
التواضع (من أنواع الشجاعة)	Humility (82)
التوكّل	Resignation (194)
الثبات	Perseverance (82)
الجاذبة	Attraction (42)
الجبلة الأولى	Primary Disposition (113)
الجبن	Cowardice (128)
الجبن . الخوار	Faint-heartedness (133)
الجسم	Corporeal (36)

Simple Ignorance (126)	الجهل البسيط
Compound Ignorance (172)	الجهل المركّب
Abstract substances (41)	الجواهر المجرّدة
Substance (36)	الجوهر (إحدى المقولات العشر)
Intelligible Definition (43)	الحد المعنوي
Phenomenality (27)	الحدوث
Liberality (105)	الحرّية . الليبراليّة .
Reckoning (112)	الحساب
Lineage (219) (Read: accomplishment)	الحسب
Rights (180)	الحقوق
Reality (57)	الحقيقة
Arbitrator (191)	الحكم
Philosophy (26), wisdom (61)	الحكمة
True wisdom (64)	الحكمة الحقيقية
Ethics (26) Moral wisdom (261)	الحكمة الخُلقيّة
Practical philosophy (27)	الحكمة العملية
Politics (25)	الحكمة المدنيّة
Economics (25) Domestic Philosophy (155)	الحكمة المنزليّة
Speculative philosophy (27)	الحكمة النظرية
Mildness (82)	الحلم
Sense of Honour (82)	الحميّة
Internal senses (42)	الحواس الباطنيّة
Perplexity (126)	الحيرة
Seal (104)	الختم

الخلاف	Argument (123)
الخُلق	Disposition (74)
الخوف	Fear (128)
الخيال	Fantasy (42)
خيِّر (ممدوح)	Praiseworthy Good (61)
دولة	Realm (112), State (228)
دينار (من الأركان الثلاثة في السياسة)	Money (191)
الذات	Essence (67)
الذكاء	Quick - wittedness (82)
الذكر	Recollection (42)
الرداءة	Depravity (123)
الرقة	Compassion (82)
الرواقية	Stoics (62)
الرياء	Hypocrisy (149)
الزاهد عن الدنيا	Abstention from the world (194)
الزيغ	Deviation (104)
السعادة التامة	Complete Felicity (64)
السفسطة	sophistry (123)
السكون	Calmness (82)
السماع الطبيعي	Accepted physics (28)
السياسة	Governing (67) Government (191)
السياسة الإلهيّة	Lord's Government (59)
السياسة الجماعية	Government of the community (191)
سياسة الغلبة	Government of Domination (191)

السياسة الفاضلة	Virtuous Government (227)
سياسة المدن	Politics [of Cities] (187)
سياسة المُلك	Government (191)
السياسة الناقصة	Deficient Government (227)
الشجاعة	Courage (62)
الشرائع	Religious ordinances (180)
الشكل (في المنطق)	Figure (76)
الشهامة	Vigour (82)
صاحب الشريعة	Custodian of the Religion (107)
	Custodian of the Law (106) Possessor of the Law (191)
صفاء الذهن	clarity of Mind (82)
الصلف	Pretentiousness (149)
الصناعة	Craftsmanship (132), Discipline (109), Technique (153)
صناعة الملك	Art of Kingship (63)
الصورة المستعارة	Borrowed form (23)
الصوره الجنسيّة	Generic form (43)
الصوره النوعيّة	Form's specificity (23)
الضرب (في المنطق)	Mode (76)
الضيم	Unfairness (132)
الطالب	Seeker (59)
الطب الروحاني	Spiritual Medicine (111)
الطّبع	Nature (28)
الظلم المدني	Civic Tyranny (98)
العادة	Use (74)

Universe (107)	العالم
World of unitarianism (51)	عالم التوحيد
World of creation (23)	عالم الخَلق
Microcosm (52)	العالم الصغير
Macrocosm (52)	العالم الكبير
World of Dominion (53)	عالم الملكوت (اللاّهوت)
Devotions (29)	العبادات
Terminology of the Ancients (191)	عبارة القدماء
Conceit (130)	العُجب
Justice (62)	العدالة
Civic Justice (98)	العدل المدني
Negative (88)	العدمي (ضد الوجود)
continence (62)	العفّة
Intelligence (61)	العقل
Complete Inteligence (63)	العقل التام
Common Sense (42)	العقل السليم
Practical Intelligence (42)	العقل العملي
Speculative Intelligence (42)	العقل النظري
Contracts (191)	العقود
Theory (26)	العلم (مقابل العمل)
Science of Ethics (171)	علم الأخلاق
Theology (27)	العلم الإلهي
Science of composition (27)	علم التأليف
Science of Disputation (123)	علم الجدل

Zoology (28)	علم الحيوان
Mathematics (27)	علم الرياضيات
Science of Religious Law (112)	علم الشريعة
Medicine (28)	علم الطب
Science of Number (27)	علم العدد
Science of Jurisprudence (29)	علم الفقه
Mineralogy (28)	علم المعادن
Science (28) [Logic]	علم المنطق
Science (27) [of Music]	علم الموسيقى
Botany (28)	علم النبات
Science of Astrology (28)	علم النجوم
Astrology (27)	علم النجوم (التنجيم)
Psychology (79)	علم النفس
Metaphysics (27)	علم ما بعد الطبيعة
Exoteric sciences (112)	العلوم الظاهرية
Primary Intellectual Knowings (68)	العلوم العقلية عند الأوائل
Practice (26)	العمل (مقابل العلم)
Four Elements (95)	العناصر الأربعة
End (59) [Aim]	الغاية
Ultimate End (68)	الغاية القصوى
Emulation (148)	الغبطة
Treachery (131)	الغدر
Purpose (59)	الغرض
Domination (219)	الغلبة

Essential Faculty (50	القوة الذاتية
Appetitive Faculty (57)	القوة الشهوانية
Faculty of concupiscence (119)	قوة الشهوة
Theoretical Faculty (51)	القوة العلميّة
Practical Faculty (51)	القوة العملية
Irascible Faculty (42)	القوة الغضبيّة
Imaginative Faculty (42)	القوة المصوّرة
Nutritive Faculty (42)	القوة المغذية
Distinguishing Faculty (81)	القوة المميزة
Augmentative Faculty (42)	القوة المنميّة
Faculty of Rationality (42)	قوّة النطق
Speculative Faculty (80)	القوة النظرية
Corporeal Faculties (49)	القوى الجسمانية
Syllogism (76)	القياس
Demonstrative syllogisms (214)	القياسات البرهانية
Perfect (59)	الكامل
Greatness of soul (82)	كبر النفس
Plurality (27)-Multiplicity (95)	الكثرة
Scholastic Theology (112)	الكلام
Quantity (61)	الكم
Generation (41)	الكون
Quality (74)	الكيفيّة
Quarrelsomeness (131)	اللجاج
Passive pleasure (71)	اللذّة الانفعالية

Active pleasure (71)	اللذة الآنية
Apostates (226)	المارقين
Quiddity (74)	الماهيّة
Principles (33)	المبادئ
Principles of the sensibles (112), Principles of Existent Things (112)	المبادئ الكبيرة ـ المبادئ المحسوسة
Ambiguous (214)	المتشابه
Correspondent (106)	المتكافئ
Combination (190)	المجتمع
Free Combination (218)	المجتمع الحُرّ
Necessary combination (218)	مجتمع الضرورة
Combination of Nobility (218)	مجتمع الكرامة
Base Combination (218)	المجتمع المنحط
Abstractions (123)	المجرّدات
Reproachful Love (201)	المحبّة اللوامة
Accommodaters (226)	المحرّفون
Precise (214)	المحكم
Naturally city-dweller (242)	مدني بالطبع
The Virtuous city (221)	المدنية الفاضلة
Free city (223)	مدينة الأحرار
The Ignorant City (211)	المدينة الجاهلة
City of Despots (221)	مدينة الجبابرة
City of community (223)	مدينة الجماعة
The Errant City (221)	المدينة الضالّة

The Impious city (221)	المدينة الفاسقة
The Un-Virtuous city (211)	المدينة غير الفاضلة
Schoo (75), Doctrine (214)	المذهب
Contention (131)	المِراء
Compound (37)	المركب
Jesting (131)	المزاح
Surveying (112)	المساحة
Equivalence (95)	المساواة
External Sense - areas (42)	المشاعر الظاهريّة
Absolute (60)	المطلق
Universal Knowledge (50)	المعارف الكلية
Transactions (191)	المعاملات
Conviction (212)	المعتقد
Disposers (187)	المعدّات
Man's Spirituality (23)	معنويّة الإنسان
Ends (33)	المقاصد
Abode of unity (51)	مقام التوحيد
Minor premiss (76)	المقدمة الصغرى
Major premiss (76)	المقدمة الكبرى
Ten categories (61)	المقولات العشر
Locus (41)	المكان
Perfecters (187)	مكمّلات
Sublime company (53)	الملأ الأعلى
community (112)	الملّة

الملكة	Habit (74)
المماثلة	Similitude (96)
المنظِّم (المدبّر)	Regulator (192)
منافق	Sepndthrift (81)
مواطن	Citizen (67)
ناقص	Deficient (59)
ناموس	Law (97)
الناموس الإلهي	Divine Edict (77), Divine commandment (97)
ناموس الحق	Law of Truth (233)
النجدة (من أنواع الشجاعة)	Bravery (82)
النحو	Grammar (112)
النسبة التأليفية	Synthetic Relationship (96)
النسبة العددية	Numerical Relationship (96)
النسبة المتصلة	Continuous Relationship (96)
النسبة المنفصلة	Discrete Relationship (96)
النسبة الهندسية	Geometrical Relationship (96)
نظام	Organization (189)
النفس الأمّارة	Imperative soul (57)
النفس الإنسانية	Human Soul (42)
النفس البهيميّة	Bestial Soul (43)
النفس الحيوانية	Animal Soul (42)
النفس العاقلة	Intelligent Soul (55)
النفس اللوامة	Reproachful Soul (57)

Peaceful Soul (57)	النفس المطمئنّة
Retional Soul (40)	النفس الناطقة
Commandments (86)	نواميس
Divinan Ordinances (29)	النواميس الإلهيّة
Divine commandments (94)	
Digestive (42)	الهاضمة (جهاز)
High-mindedness (82)	هميم (همة عالية) (من أنواع الشجاعة)
Form (192)	الهيأة
Primary - Matter of Man (23)	هيولى الإنسان
Primary Matter (43)	هيولى الأولى
Necessity (27)	الوجوب
Existence (81)	الوجود
Unicity (27), Unity (37)	الوحدة
Moderation (114) (161)	الوسط (المعتدل)
Convention (28)	الوضع
Receptacle (37)	الوعاء، الإناء
Estimation (42)	الوهم
Certainties (123)	اليقينيات

English- Arabic

Abode of unity (51)	مقام التوحيد
Absolute (60)	المطلق
Absolute Transcendence (214)	التنزيه المحض
Abstention from the world (194)	الزاهد عن الدنيا
Abstract substances (41)	الجواهر المجرّدة

Abstractions (123)	المجرّدات
Accepted physics (28)	السماع الطبيعي
Accommodaters (226)	المحرّفون
Accounting (112)	الاستيفاء
Acknow Ledgement (26)	التصديق (مقابل التصوّر)
Active pleasure (71)	اللذّة الآنيّة
Administration of a city (191)	تنظيم (ترتيب) المدينة
Ambiguous (214)	المتشابه
Animal Soul (42)	النفس الحيوانية
Anteriority (27)	القِدم
Apostates (226)	المارقين
Appetitive Faculty (57)	القوة الشهوانية
Arbitrator (191)	الحكم
Argument (123)	الخلاف
Arrogance (131)	التكبّر (من عوامل الغضب)
Art of Kingship (63)	صناعة الملك
Astrology (27)	علم النجوم (التنجيم)
Attraction (42)	الجاذبة
Augmentative Faculty (42)	القوة المنميّة
Base Combination (218)	المجتمع المنحط
Bestial Soul (43)	النفس البهيميّة
Bodily organs (138)	الآلات البدنية
Borrowed form (23)	الصورة المستعارة
Botany (28)	علم النبات

Bravery (82)	النجدة (من أنواع الشجاعة)
Calling (171)	الفن
Calmness (82)	السكون
Certainties (123)	اليقينيات
Character, Dispositions (167) [Ethics]	الأخلاق
Chivalry (158)	الفروسيّة
Citizen (67)	المواطن
City of community (223)	مدينة الجماعة
City of Despots (221)	مدينة الجبابرة
Civic Justice (98)	العدل المدني
Civic Tyranny (98)	الظلم المدني
Civilized Life (187)	التمدّن
clarity of Mind (82)	صفاء الذهن
Classes (82)	الأصناف
Combination (190)	المجتمع
Combination of Nobility (218)	مجتمع الكرامة
Commandments (86)	النواميس
Common Sense (42)	العقل السليم
community (112)	الملّة
Compassion (82)	الرقة
Complete and Absolute Man (52)	الإنسان الكامل المطلق
Complete Felicity (64)	السعادة التامة
Complete Inteligence (63)	العقل التام
Complete Man (63)	الإنسان الكامل

Compound (37)	المركب
Compound Ignorance (172)	الجهل المركّب
Conceit (130)	العُجب
Concept (26)	التصوّر (مقابل التصديق)
Consistence (95)	القوام
Contention (131)	المِراء
continence (62)	العفّة
Continuous Relationship (96)	النسبة المتصلة
Contracts (191)	العقود
Contradiction of Arguments (126)	تعارض الأدلة
Convention (28)	الوضع
Conviction (212)	المعتقد
Corporeal (36)	الجسم
Corporeal Faculties (49)	القوى الجسمانية
Corrections (96)	التأديب
Correspondent (106)	المتكافئ
Corruption (41)	الفساد
Courage (62)	الشجاعة
Cowardice (128)	الجبن
Craftsmanship (132), Discipline (109), Technique (153)	الصناعة
Custodian of the Religion (107) Custodian of the Law (106) Possessor of the Law (191)	صاحب الشريعة
Deficient (59)	ناقص
Deficient Government (227)	السياسة الناقصة

Demonstrative syllogisms (214)	القياسات البرهانية
Depravity (123)	الرداءة
Depression (176)	القبض
Deviation (104)	الزيغ
Devotions (29)	العبادات
Digestive (42)	الهاضمة (جهاز)
Discipline (51), Literature (112)	الأدب
Discrete Relationship (96)	النسبة المنفصلة
Disposers (187)	المعدّات
Disposition (74)	الخُلق
Distinguishing Faculty (81)	القوة المميزة
Divinan Ordinances (29) Divine commandments (94)	النواميس الإلهيّة
Divine Deposit (23)	الأمانة الإلهية
Divine Edict (77), Divine commandment (97)	الناموس الإلهي
Domination (219)	الغلبة
Economics (25) Domestic Philosophy (155)	الحكمة المنزليّة
Economics (28)	تدبير المنازل
Emulation (148)	الغبطة
End (59) [Aim]	الغاية
Ends (33)	المقاصد
Equivalence (95)	المساواة
Essence (67)	الذات
Essential Faculty (50	القوة الذاتية
Estimation (42)	الوهم

Ethics (26) Moral wisdom (261)	الحكمة الخُلقيّة
Ethics (28)	تهذيب الأخلاق
Excess (87)	الإفراط (مقابل التفريط)
Exegesis (112)	التنزيل (التفسير)
Existence (81)	الوجود
Exoteric sciences (112)	العلوم الظاهرية
External Sense-areas (42)	المشاعر الظاهريّة
Faculty of Attraction (80)	قوة الجذب
Faculty of concupiscence (119)	قوة الشهوة
Faculty of Distinction (110)	قوة التمييز
Faculty of Estimation (123)	قوّة الأوهام
Faculty of Generation (42)	قوة الإنجاب
Faculty of Movement (80)	قوّة التحريك
Faculty of Perception (80)	قوّة الإدراك
Faculty of Rationality (42)	قوّة النطق
Faculty of Repulsion (80)	قوة الدفع
Faculty of Shame (110)	قوة الاستحياء
Faint-heartedness (133)	الجبن ـ الخوار
Fantasy (42)	الخيال
Fear (128)	الخوف
Figure (76)	الشكل (في المنطق)
Form (192)	الهيأة
Form's specificity (23)	الصوره النوعيّة
Four Elements (95)	العناصر الأربعة

Free city (223)	مدينة الأحرار
Free Combination (218)	المجتمع الحُرّ
Generation (41)	الكون
Generic form (43)	الصوره الجنسيّة
Geometrical Relationship (96)	النسبة الهندسية
Governing (67) Government (191)	السياسة
Government (191)	سياسة المُلك
Government of Domination (191)	سياسة الغلبة
Government of the community (191)	السياسة الجماعية
Grammar (112)	النحو
Greatness of soul (82)	كبر النفس
Habit (74)	الملكة
High-mindedness (82)	هميم (همة عالية) (من أنواع الشجاعة)
Human Soul (42)	النفس الإنسانية
Humility (82)	التواضع (من أنواع الشجاعة)
Hypocrisy (149)	الرياء
Imaginative Faculty (42)	القوة المصوّرة
Imperative soul (57)	النفس الأمّارة
Induction (41)	الاستقراء
Intellectual Judgments (191)	الأحكام العقلية
Intelligence (61)	العقل
Intelligent Soul (55)	النفس العاقلة
Intelligible Definition (43)	الحد المعنوي
Internal senses (42)	الحواس الباطنيّة

Interpretation (112)	التأويل
Irascible Faculty (42)	القوة الغضبيّة
Jealous (81)	الغَيور
Jesting (131)	المزاح
Jurisprudence (112)	الفقه
Justice (62)	العدالة
Kindness (233)	الإحسان
Kinds of Virtues (62)	أنواع الفضائل
Law (97)	الناموس
Law of Truth (233)	ناموس الحق
Liberality (105)	الحرّية ـ اليبراليّة ـ
Lineage (219) (Read: accomplishment)	الحسب
Locus (41)	المكان
Long-Suffering (82)	التحمّل (من أنواع الشجاعة)
Lord's Government (59)	السياسة الإلهيّة
Macrocosm (52)	العالم الكبير
Major premiss (76)	المقدمة الكبرى
Management of a kingdom (191)	تدبير الملك
Manners and Customs (29)	الآداب والعادات
Man's Spirituality (23)	معنويّة الإنسان
Mathematics (27)	علم الرياضيات
Medicine (28)	علم الطب
Metaphysics (27)	علم ما بعد الطبيعة
Microcosm (52)	العالم الصغير

Mildness (82)	الحلم
Mineralogy (28)	علم المعادن
Minor premiss (76)	المقدمة الصغرى
Mode (76)	الضرب (في المنطق)
Moderation (114) (161)	الوسط (المعتدل)
Moderation (161)	الاقتصاد
Money (191)	الدينار (من الأركان الثلاثة في السياسة)
Naturally city-dweller (242)	مدني بالطبع
Nature (28)	الطّبع
Necessary combination (218)	مجتمع الضرورة
Necessity (27)	الوجوب
Negative (88)	العدمي (ضد الوجود)
Neglect (87)	التفريط (مقابل الإفراط)
Numerical Relationship (96)	النسبة العددية
Nutritive Faculty (42)	القوة المغذية
opinions (212)	الآراء
Organization (189)	النظام
Parsimony (149)	البُخل
Passive pleasure (71)	اللذّة الانفعالية
Peaceful Soul (57)	النفس المطمئنّة
Penal Laws (29)	القوانين الجزائية
Perception by Essence (80)	الإدراك بالذات
Perfect (59)	الكامل
Perfecters (187)	المكمّلات

Peripheries (122)	الأطراف (طرفي الإفراط والتفريط)
Perplexity (126)	الحيرة
Perseverance (82)	الثبات
Phenomenality (27)	الحدوث
Philosophy (26), wisdom (61)	الحكمة
Plato the Metaphysician (104)	الأفلاطون الإلهي
Plurality (27)-Multiplicity (95)	الكثرة
Politics (25)	الحكمة المدنيّة
Politics [of Cities] (187)	سياسة المدن
Potentiality (27)	الإمكان
Practical Faculty (51)	القوة العملية
Practical Intelligence (42)	العقل العملي
Practical philosophy (27)	الحكمة العملية
Practice (26)	العمل (مقابل العلم)
Praiseworthy Good (61)	الخيِّر (ممدوح)
Precise (214)	المحكم
Predetermination (228)	التقدير
Pretentiousness (149)	الصلف
Pride (130)	الفخر (من أسباب الغضب)
Primal Genesis (23)	الفطرة ـ الجبلة الأولى
Primary-Matter of Man (23)	هيولى الإنسان
Primary Disposition (113)	الجبلة الأولى
Primary Intellectual Knowings (68)	العلوم العقلية عند الأوائل
Primary Matter (43)	هيولى الأولى

Primary philosophy (27)	الفلسفة الأولى
Principles (33)	المبادئ
Principles of the sensibles (112), Principles of Existent Things (112)	المبادئ الكبيرة ـ المبادئ المحسوسة
Professional Rule (122)	القانون الصناعي
Psychology (79)	علم النفس
Purpose (59)	الغرض
Quality (74)	الكيفيّة
Quantity (61)	الكم
Quarrelsomeness (131)	اللجاج
Quick-wittedness (82)	الذكاء
Quiddity (74)	الماهيّة
Reality (57)	الحقيقة
Realm (112), State (228)	الدولة
Recall (82)	التذكّر
Receptacle (37)	الوعاء، الآناء
Reckoning (112)	الحساب
Recollection (42)	الذكر
Refining the Attributes (23)	تهذيب الصفات
Reflection (42)	الفكر
Regulation and Administration (97)	التدبير والسياسة (الناموس في قاموس أرِسطو)
Regulator (192)	المنظّم (المدبّر)
Religious ordinances (180)	الشرائع
Reproachful Love (201)	المحبّة اللوامة

Reproachful Soul (57)	النفس اللوامة
Resignation (194)	التوكّل
Retention (82)	التحفّظ
Retional Soul (40)	النفس الناطقة
Rhetoric (112)	البلاغة
Rights (180)	الحقوق
Scholastic Theology (112)	الكلام
Schoo (75), Doctrine (214)	المذهب
School of Domination (196)	أصحاب الغلبة
School of Love (196)	أصحاب المحبّة (الحُب)
Science (27) [of Music]	علم الموسيقى
Science (28) [Logic]	علم المنطق
Science of Astrology (28)	علم النجوم
Science of composition (27)	علم التأليف
Science of Disputation (123)	علم الجدل
Science of Ethics (171)	علم الأخلاق
Science of Jurisprudence (29)	علم الفقه
Science of Number (27)	علم العدد
Science of Religious Law (112)	علم الشريعة
Scorn (131)	الإستهزاء (من عوامل الغضب)
Seal (104)	الختم
Seeker (59)	الطالب
Sense of Honour (82)	الحميّة
Sepndthrift (81)	المنفاق

Sheer Assimilation (214)	التشبيه المحض
Similitude (96)	المماثلة
Simple (36)	البسيط
Simple Ignorance (126)	الجهل البسيط
Sociability (252)	الألفة
sophistry (123)	السفسطة
Species (82)	الأنواع
Speculative Faculty (80)	القوة النظرية
Speculative Intelligence (42)	العقل النظري
Speculative philosophy (27)	الحكمة النظرية
Spiritual Medicine (111)	الطب الروحاني
Statutory Injunctions (29)	الأحكام
Stoics (62)	الرواقية
Stripping the Essence (23) [The self immateriality]	تجريد الذات
Sublime company (53)	الملأ الأعلى
Substance (36)	الجوهر (إحدى المقولات العشر)
Surveying (112)	المساحة
Syllogism (76)	القياس
Synthetic Relationship (96)	النسبة التأليفية
Ten categories (61)	المقولات العشر
Terminology of the Ancients (191)	عبارة القدماء
The Errant City (221)	المدينة الضالّة
The Ignorant City (211)	المدينة الجاهلة
The Impious city (221)	المدينة الفاسقة

The Learned (26)	أهل المعرفة
The Un-Virtuous city (211)	المدينة غير الفاضلة
The Virtuous city (221)	المدنية الفاضلة
Theology (27)	العلم الإلهي
Theoretical Faculty (51)	القوة العلميّة
Theory (26)	العلم (مقابل العمل)
Tradition (112)	الأخبار
Transactions (191)	المعاملات
Treachery (131)	الغدر
True wisdom (64)	الحكمة الحقيقية
Ultimate End (68)	الغاية القصوى
Unfairness (132)	الضيم
Unicity (27), Unity (37)	الوحدة
Universal Knowledge (50)	المعارف الكلية
Universe (107)	العالم
Use (74)	العادة
Vigour (82)	الشهامة
Virtue (187)	الفضيلة
Virtuous Government (227)	السياسة الفاضلة
Voluntary Motion (Faculty of...) (42)	قوة التحريك الإرادي
World of creation (23)	عالم الخَلق
World of Dominion (53)	عالم الملكوت (اللاّهوت)
World of unitarianism (51)	عالم التوحيد
Zoology (28)	علم الحيوان

مراجع الدراسة والتحقيق

I ـ العربية:

(ملاحظة: لقد استعملتُ في بعض الأحيان عدة طبعات من المصدر أو المرجع الواحد على حسب ما يتهيأ ويتاح لي، إذ قمت بدراسة وتحقيق هذا الكتاب في أكثر من بلد، فقد يكون ترقيم الصفحة متناسباً مع طبعة دون أخرى، فليعلم ذلك).

١ ـ أبجد العلوم، السيِّد صدِّيق بن حسن خان القَنوجي البخاري (ت ١٨٨٩م)، وضع حواشيه وفهارسه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى (محققة)، ١٩٩٩م.

٢ ـ إنباه الرُّواة على أنباه النُّحاة، الوزير جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي (ت ٦٥٦هـ)، تحقيق: محمد إبراهيم أبو الفضل، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٥٠م.

٣ ـ أبو حيان التوحيدي، الدكتور أحمد محمد الحوفي ـ سلسلة قادة الفكر في الشرق والغرب «٤٠» ـ، طبع ونشر: مكتبة نهضة مصر بالفجالة، الطبعة الأولى، ١٩٥٧م.

٤ ـ اتحاد العاقل والمعقول، صدر الدين الشيرازي (ت ١٠٥٠هـ)، تحقيق: قاسم محمد عباس، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٥ ـ أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، أبو بكر محمد بن أحمد شمس الدين بن أبي عبدالله المقدسي البشاري (ت ٣٨٠هـ)، بعناية: ميكال يان دي خويه "Michael Jan De Goeje" (ت ١٩٠٩م)، ليدن "Leiden"، مطبعة بريل "E.J.Brill"، ١٩٠٦م.

٦ ـ إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، مصطفى البابي الحلبي، مصر، القاهرة، ١٣٥٨هـ.

٧ ـ إحياء علوم الدين، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، (وبذيله كتاب: حمل الأسفار في الأسفار)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.

٨ ـ أخلاق محتشمي، [المنسوب إلى] الخواجة نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ)، مقدمة

وتحقيق: علي مقلد، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعه الأولى، ١٩٨١م.

٩ ـ أخلاق ناصري، نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ)، ترجمة: محمد صادق فضل الله، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، ١٩٨٣م.

١٠ ـ إخون الصفاء، فلسفتهم وغاياتهم، الدكتور فؤاد معصوم، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

١١ ـ أرباع خراسان، الدكتور قحطان عبدالستار الحديثي، منشورات جامعة البصرة، البصرة (العراق)، ١٩٩٠م.

١٢ ـ أرسطوطاليس "Aristoteles"، الدكتور ماجد فخري، دار المشرق، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٩٩م.

١٣ ـ أزليّة النفس وبقائها، عز الدولة سعد بن منصور البغدادي المشهور بأبن كمّونة (ت ٦٨٣هـ)، تحقيق: انسية برخواه، مكتبة، متحف ومركز وثائق مجلس الشورى الإسلامي، طهران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦ م.

١٤ ـ أعلام الفلسفة العربية «دراساتٌ مفصّلة ونصوص مبوّبة مشروحة»، كمال اليازجي ـ أنطوان غطاس كرم، مكتبة لبنان، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٩٠م.

١٥ ـ أعلام القرآن، عبد الحسين الشبستري، مركز الإعلام التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

١٦ ـ أعيان الشيعة، السيد محسن الأمين العاملي (ت ١٣٧١هـ)، تحقيق وإخراج: حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٨٦م.

١٧ ـ أعيان الشيعة، السيد محسن الأمين العاملي (ت ١٣٧١هـ)، مطبعة ابن زيدون، دمشق، ١٩٣٨م.

١٨ ـ آفاق الفكر السياسي عند أبي الحسن العامري، علي فريدوني، ترجمه: نوال خليل، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

١٩ ـ أفلاطون "Platon" (ت نحو ٣٤٧ ق.م) ـ المحاورات الكاملة ـ (الجمهوريّة) نقلها إلى العربية: شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٤م.

٢٠ ـ إيليا أبو ماضي بين الشرق والغرب في رحلة التشرّد والفلسفة الشاعريّة، الدكتور سالم المعوش، مؤسسة بحسون، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

٢١ ـ أمراء البيان، محمد كرد علي (١٩٥٣م)، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٧م.

٢٢ ـ إنسان مفرط في إنسانيته ـ كتاب العقول الحرّة (II) ـ، فريدريك نيتشة "Friedrich Nietzsche" (ت ١٩٠٠ م)، ترجمة: محمّد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، بيروت، ٢٠٠١م.

٢٣ ـ إنشاء الدوائر، الشيخ محيي الدين أبو عبدالله محمد بن علي المعروف بابن عربي (ت ٦٣٨هـ)، ليْدِن "Leidn"، مطبعة بريل "E.J.Brill"، ١٣٣٦هـ.

٢٤ ـ أوصاف الأشراف ـ دروس في السير والسلوك ـ الخواجة نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ)، تحقيق: علي المنصوري، مؤسسة البلاغ، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

٢٥ ـ أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ـ من فيصلِ التفرقة إلى فيصل المقال...ـ، محمد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، لندن ـ بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٥م.

٢٦ ـ ابن سينا، البارُون كارّادوفو "Bernard carra devaux" (ت ١٩٥٢م)، نقله إلى العربية: عادل زعيتر، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٠م.

٢٧ ـ ابن مسكويه، مذاهبٌ أخلاقية، كامل محمد محمد عُوَيضة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

٢٨ ـ الآثار الكاملة لعبد الله بن المقفّع (١٤٢هـ)، تحقيق وشرح: الدكتور عُمر الطبّاع، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

٢٩ ـ الأخلاق النظريّة، الدكتور عبدالرحمن بدوي (ت ٢٠٠٢م)، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية، ١٩٧٦م.

٣٠ ـ الأخلاق بين المدرستين السَّلفية والفلسفيّة (مسكويه وابن القيم نموذجاً)، إعداد: الدكتور عبدالله بن محمّد العمرو، جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلامية، الرياض، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

٣١ ـ الأخلاق عند الفلاسفة في اليونان والقرون الوسطى، الدكتور السيد محمّد عقيل بن

علي المهدي، دار الحديث، الإسكندرية (مصر)، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

٣٢ ـ الأخلاق في الإسلام والفلسفة القديمة، الدكتور أسعد السحمراني، دار النفائس، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٤م.

٣٣ ـ الأخلاق، أحمد أمين (ت ١٩٥٤ م)، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٧م. وهناك طبعة من قبل: دار الكتاب العربي في بيروت، ١٩٧٤م.

٣٤ ـ الأخلاق، أرِسطوطاليس "Aristoteles" (ت ٣٨٤ ق.م)، ترجمة: إسحاق بن حُنين (ت ٢٦٠هـ)، حققة وشرحه وقدّم له: الدكتور عبدالرحمن بدوي (ت ٢٠٠٢م)، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٧٩م.

٣٥ ـ الأخلاق، الدكتور علي شريعتي (١٩٧٨م)، تعريب: موسى قصير، دار الأمير، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

٣٦ ـ الأخلاق، كلوديوس جالينوس "Claude Galen أو "Claude Galien" (ت نحو ١٩٩م)، تحقيق المستشرق الألماني: بول كراوس "Paule Eliezer Kraus" (ت ١٩٤٤م)، مجلة كلية آداب، جامعة القاهرة، المجلد الخامس، الجزء الأول، ١٩٣٧م.

٣٧ ـ الأخلاقيات الإسلامية وأسس الديمقراطية، مجموعة من المؤلفين، المجلة المغربيّة للكتاب، طبع: النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ٢٠٠٠م.

٣٨ ـ الأدب العربي في إقليم خوارزم، منذ الفتح العربي (٩٣هـ) حتى سقوط الدولة الخوارزمية (٦٢٨هـ)، هند حسين طه، منشورات وزارة الإعلام، بغداد، ١٩٧٦م.

٣٩ ـ الأدب العربي في بلاط عضد الدولة البويهي، الدكتور عبداللطيف عمران ـ أستاذ الأدب العباسي في جامعة دمشق ـ المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

٤٠ ـ الأدب في ظِلِّ بني بويه، محمود غنّاوي الزهيري، مطبعة الأماني بمصر، القاهرة، ١٩٤٩م.

٤١ ـ الأديان والمذاهب بالعراق، رشيد الخيون، منشورات الجمل، كولونيا "Koln" (ألمانيا)، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

٤٢ ـ الإشارات والتنبيهات، أبو علي حسين بن عبدالله بن سينا (ت ٤٢٨هـ)، تصحيح:

الأستاذ محمود شهابي، منشورات جامعة طهران، طهران، ١٩٥٤م.

٤٣ ـ الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، دراسة وتحقيق: الدكتور عبدالرحمن بدوي (ت ٢٠٠٢ م)، القاهره، ١٩٥٤م.

٤٤ ـ الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرّجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، خير الدين الزِرِكْلي (ت ١٩٧٦م)، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة السادسة عشر، ٢٠٠٥م.

٤٥ ـ الإمتاع والمؤانسة (وهو مجموع مسامرات في فنون شتى حاضر بها الوزير أبو عبدالله العارض في عدة ليال)، أبو حيّان التوحيدي (٤١٢هـ) وعلى رواية (٣٨٠هـ)، صححه وضبطه وشرح غريبه، أحمد أمين وأحمد الزين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٣م.

٤٦ ـ الإنسان في الفلسفة الإسلامية (دراسة مقارنة في فكر العامري)، الدكتورة منى أحمد أبو زيد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر (مجد)، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

٤٧ ـ الاتجاه الأخلاقي في الإسلام (دراسة مقارنة)، مقداد يالجن، مكتبة الخانجي بمصر، الطبعة الأولى، ١٩٧٣م.

٤٨ ـ التاريخ العربي والمؤرّخون (دراسة في تطوّر علم التاريخ ومعرفة رجاله في الإسلام)، شاكر مصطفى، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣م.

٤٩ ـ التاريخ والمؤرخون العرب، السيد عبدالعزيز سالم، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٧م.

٥٠ ـ التّبر المسبوك في حكايات وحكم ونصائح الملوك، حجة الإسلام الإمام محمّد بن محمّد ـ أبو حامد الغزالي ـ (ت ٥٠٥هـ)، عربه عن الفارسية أحد تلامذته (صفي الدين أبو الحسن علي بن مبارك الأربلي)، مطبعة التقدم، مصر.

٥١ ـ التّحصيل، بهمنيار بن المرزبان (ت ٤٥٨هـ)، تصحيح وتعليق: مرتضى مطهّري، منشورات جامعة طهران، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م.

٥٢ ـ التراث النفسي عند علماء المسلمين، الدكتور محمد شحاته ربيع، دار غريب، القاهرة، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٤م.

٥٣ ـ التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، عبدالرحمن بدوي (ت ٢٠٠٢م)، وكالة

المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٨٠م.
٥٤ ـ التربية عبر التاريخ ـ من العصور القديمة حتى أوائل القرن العشرين ـ، الدكتور عبدالله عبدالدائم، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٨م.
٥٥ ـ التربية، برتراند آرثر وليم راسل "Bertrand Arthur William Russel" (ت ١٩٧٠م)، ترجمه: سمير عبدة، بيروت، ١٩٦٤م.
٥٦ ـ الترجمة والنقل عن الفارسية وآدابها في القرون الإسلامية الأولى، الدكتور محمد محمّدي، منشورات قسم اللغة الفارسية في الجامعة اللبنانية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٦٤م.
٥٧ ـ التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن الرّازي (ت ٦٠٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
٥٨ ـ التمثيل والمحاضرة، عبدالملك بن محمّد إسماعيل، أبو منصور الثعالبي (ت ٤٢٩هـ)، تحقيق: عبدالفتاح محمد الحلو، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٦١م.
٥٩ ـ التوحيد، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بابويه القمي (المعروف بالشيخ الصدوق) (ت ٣٨١هـ)، صححهُ وعلق عليه: هاشم الحسيني الطهراني، مكتبة الصدوق، طهران، ١٣٩٨هـ.
٦٠ ـ الجغرافية التاريخية للعالم الإسلامي خلال القرون الأربعة الأولى، موريس لومبارد "Maurice Lombard" (ت ١٩٦٥م)، ترجمة: عبدالرحمن حميدة، دار الفكر، دمشق، دار الفكر المعاصر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٢م.
٦١ ـ الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري (أو عصر النهضة في الإسلام) "A History of Muslim Historiography"، آدم متز "Adam Mez" (ت١٩١٧م)، نقله إلى العربية: محمد عبدالهادي أبو ريدة، مكتبة الخانجي، القاهرة، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٦٧م.
٦٢ ـ الحكمة الخالدة (جاويذان خرد)، أبو علي أحمد بن محمد مسكويه (ت ٤٢١هـ)، حققه وقدم له: عبدالرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية (ضمن دراسات إسلامية رقم:

١٣، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٥٢م.

٦٣ ـ الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة والتعامليّة (الفلسفة في ميدان الفعل والمعيار والعلائق الاجتماعية)، الدكتور علي زيعور، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.

٦٤ ـ الحياة العلمية زمن السامانيين، التاريخ الثقافية لخراسان وبلاد ما وراء النهر في القرنين الثالث والرابع للهجرة، الدكتور إحسان ذُنون الثامري، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

٦٥ ـ الحياة العلمية في العراق خلال العصر البويهي (٣٣٤ ـ ٤٤٧هـ/ ٩٤٥ ـ ١٠٥٥م)، الدكتور رشاد بن عباس معتوق، جامعة أم القرى، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة، ١٩٩٧م.

٦٦ ـ الحيوان، أبو عثمان عمرو بن بحر الكناني الشهير بالجاحظ (ت ٢٥٥هـ)، تحقيق وشرح: عبدالسلام محمّد هارون، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٦٦هـ.

٦٧ ـ الخصال، محمّد بن علي بن بابويه المعروف بالشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ)، تحقيق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.

٦٨ ـ الدخيل في الفارسية والعربية والتركية (معجم ودراسة)، الدكتور ابراهيم السامرائي (ت ٢٠٠١م)، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

٦٩ ـ الدراسات النفسانية عند العلماء المسلمين، الدكتور محمد عثمان نجاتي (ت ٢٠٠٠م)، دار الشروق، القاهرة ـ بيروت، ١٩٩٣م.

٧٠ ـ الذريعة إلى تصانيف الشيعة، آغا بزرك الطهراني (ت ١٢٩٢هـ)، مطبعة إسماعيليان، طهران، ١٩٦٨ ـ ١٩٧٨م.

٧١ ـ الذريعة إلى تصانيف الشيعة، محمّد محسن نزيل سامراء (الشهير بالشيخ آغا بزرك الطهراني) (ت ١٢٩٢هـ)، تقديم: محمد حسين آل كاشف الغطاء، النجف، ١٣٥٥هـ.

٧٢ ـ الرائد (معجم ألفبائي في اللغة والأعلام)، جُبران مسعود، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى (الجديدة)، ٢٠٠٣م.

٧٣ ـ السلطة الثقافية والسلطة السياسية، الدكتور علي أومليل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م.

٧٤ ـ السُنن التاريخيّة في القرآن، محمد باقر الصدر (١٩٨٠م)، ـ أعاد صياغة عباراته وترتيب أفكاره: محمّد جعفر شمس الدين ـ ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفاته، رقم ١٣، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٩٠م.

٧٥ ـ السياسة المدنيّة، أبو نصر محمد الفارابي (ت ٣٣٩هـ)، دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد الدكن (الهند)، ١٣٤٦هـ.

٧٦ ـ الشيعة وفنون الإسلام، حسن الصدر (ت ١٣٥٤هـ)، تحقيق: مرتضى الميرسجّادي، مؤسسة السبطين العالمية، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.

٧٧ ـ الصاحب بن عباد، حياته وأدبه، الشيخ محمد حسن آل ياسين (ت ٢٠٠٣م)، مكتبة الصاحب بن عباد(١)، دار المعارف للتأليف والترجمة والنشر، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٥٧م.

٧٨ ـ الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية)، إسماعيل بن حمّاد الجوهري (ت ٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار، دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة، بيروت، ١٩٨٧م.

٧٩ ـ الصداقة والصديق، أبو حيّان التوحيدي (نحو ٤١٤هـ)، تحقيق: الدكتور إبراهيم الكيلاني، دمشق، ١٩٦٤م.

٨٠ ـ العراق في العصر البويهي، محمّد حسين الزبيدي، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٩م.

٨١ ـ العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية (ضمن مشروع نقد العقل العربي رقم: ٤)، الدكتور محمد عابد الجابري، دار النشر المغربيّة، الدار البيضاء، ٢٠٠١م.

٨٢ ـ العقل ومسألة الحدود، تحت إشراف: علي بن مخلوف، نشر الفنك، الدار البيضاء (المغرب).

٨٣ ـ العلوم في الإسلام، سيّد حُسين نصر، ترجمة: معهد العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية، طهران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

٨٤ ـ الفكر الأخلاقي العربي، نصوص اختارها وقدّم لها: الدكتور ماجد فخري، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٦م.

٨٥ ـ الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، الدكتور محمّد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، لندن ـ بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨م.

٨٦ ـ الفكر السياسي لمسكويه الرازي، قراءة في تكوين العقل السياسي الإسلامي، محسن مهاجرنيا، ترجمة: حيدر حب الله، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

٨٧ ـ الفكر السياسي والأخلاقي عند العامري (أبو الحسن محمد بن يوسف المتوفى عام ٣٨١هـ)، مع دراسة وتحقيق كتاب: السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية، الدكتور أحمد عبدالحليم عطيّة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩١م.

٨٨ ـ الفكر اليوناني والثقافة العربية (حركة الترجمة اليونانية ـ العربية في بغداد والمجتمع العباسي المبكر)، ديمتري غوتاس "Dimitri Gutas"، ترجمة وتقديم: الدكتور نقولا زيادة، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

٨٩ ـ الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونيّة عند مفكري الإسلام، الدكتور ناجي التكريتي، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٩م.

٩٠ ـ الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي (العقليون والذوقيون أو النظر والعمل)، الدكتور أحمد محمود صبحي، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية.

٩١ ـ الفلسفة الخُلُقية، نشأتها وتطورها، الدكتور توفيق الطويل، دار النهضة العربية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٦٧م.

٩٢ ـ الفلسفة الإنسانية في الإسلام، الدكتورة سهير فضل الله أبو وافية، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

٩٣ ـ الفلسفة السياسية عند ابن أبي الربيع، مع تحقيق كتابه: سلوك المالك في تدبير الممالك، الدكتور ناجي التكريتي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، الطبعة الثانية، ١٩٨٧م.

٩٤ ـ الفهرست، أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب إسحاق المعروف بابن النديم (ت ٣٨٠هـ)، ضبطه وشرحه وعلّق عليه وقدم له: الدكتور يوسف علي طويل، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

٩٥ ـ الفوز الأصغر، أبو علي [ابن] مسكويه الرازي (ت ٤٢١هـ)، مقدمة وتحقيق: صالح

العطيّة، الدار العربيّة للكتاب، باريس "Paris"، ١٩٨٧م.

٩٦ ـ الفوز الأصغر، أبو علي مسكويه (ت ٤٢١هـ)، تحقيق: عبدالفتاح أحمد فؤاد، دار الكتاب الليبي، بنغازي، ١٩٤٧م.

٩٧ ـ الفيلسوف الآمدي ـ سيف الدين الآمدي (ت٦٣١هـ)ـ مع تحقيق: كتاب المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، حقّقه وقدم له وعلق عليه: الدكتور عبدالأمير الأعسم، دار المناهل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.

٩٨ ـ القاموس الجامع للمصطلحات الفقهيّة، الشيخ عبدالله عيسى إبراهيم الغديري، دار المحجة البيضاء ـ دار الرسول الأكرم، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥م.

٩٩ ـ القاموس الجنسي عند العرب، علي عبد الحليم حمزة، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

١٠٠ ـ القرآن وعلم النفس، الدكتور مفتاح محمد عبدالعزيز، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي (ليبيا)، ١٩٩٧م.

١٠١ ـ الكامل في التاريخ، عز الدين علي بن محمد الجزري المعروف بابن الأثير (ت ٦٣٠هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٦٧م.

١٠٢ ـ الكتاب المعتبر في الحكمة (العلم الطبيعي)، أبو البركات هبة الله بن علي بن ملكا البغدادي (ت ٥٤٧هـ)، جمعية دائرة المعارف العثمانية بحيدرآباد الدكن (الهند)، الطبعة الأولى، ١٣٥٧ ـ ١٣٥٨هـ.

١٠٣ ـ الكلمة الروحانية من الحكم اليونانية (العقل العربي الإسلامي والمؤسسة السياسية)، أبو الفرج بن هند (ت ٤٢٠هـ)، دراسة وتحقيق وشرح: الدكتور محمد جلّوب الفرحان، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

١٠٤ ـ الكنى والألقاب، الشيخ عباس القمي (ت ١٣٥٩هـ)، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

١٠٥ ـ الله والإنسان ـ سلسلة معرفة النفس ـ أحمد القبانجي، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

١٠٦ ـ المباحثات، أبو علي حسين بن عبدالله بن سينا (ت ٤٢٨هـ)، تحقيق وتعليق:

محسن بيدار فر، منشورات بيدار، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

١٠٧ ـ المجتمع المدني وأبعاده الفكرية، الدكتور الحبيب الجنحاني والدكتور سيف الدين عبدالفتاح إسماعيل، دار الفكر، دمشق، دار الفكر المعاصر، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

١٠٨ ـ المجموعة الكاملة لمؤلفات جبران خليل جبران (ت ١٩٣١م)، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

١٠٩ ـ المحلّى، علي بن أحمد بن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الفكر، بيروت.

١١٠ ـ المذاهب الأخلاقية، عرض ونقد، الدكتور عادل العوّا، مطبعة الجامعة السورية، دمشق، ١٩٥٨م.

١١١ ـ المستطرف في كل فن مستظرف، شهاب الدين الأبشيهي (ت ٨٥٠هـ)، مطبعة الاستقامة، القاهرة.

١١٢ ـ المصطلح الفلسفي عند العرب (دراسة وتحقيق)، الدكتور عبدالأمير الأعسم، منشورات مكتبة الفكر العربي، بغداد، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.

١١٣ ـ المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، الدكتور عبد المنعم الحَفْني، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٠م.

١١٤ ـ المعجم الفلسفي ـ معجم المصطلحات الفلسفية ـ مراد وهبة، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨م.

١١٥ ـ المعجم الفلسفي، الدكتور جميل صليبا (ت ١٩٧٦ م)، دار الكتاب اللبناني، بيروت، دار الكتاب المصري، القاهرة، ١٩٧١م.

١١٦ ـ المقابسات، أبو حيان التوحيدي (نحو ٤١٤هـ)، محقق ومشروح بقلم: حسن السندوبي، المطبعة الرحمانية بمصر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٢٩م.

١١٧ ـ الملل والنحل، محمد بن عبدالكريم الشهرستاني (ت نحو ٥٤٨هـ)، تصحيح وتعليق: الشيخ أحمد فهمي محمد، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٤٨م.

١١٨ ـ المناهج والأعراف في الإسلام، (مجموعة من المؤلفين)، تحقيق: فرهاد دفتري،

ترجمة: ناصح ميرزا، دار الساقي بالإشتراك مع معهد الدراسات الإسماعيلية، لندن ـ بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

١١٩ ـ المنجد في اللغة والإعلام، الأب لويس معلوف "Louis Maluf" (ت ١٩٤٧م)، دار المشرق، بيروت، الطبعة التاسعة والعشرون، ١٩٩٨م.

١٢٠ ـ الموت في الفكر الغربي، جاك شورون "Jacques choron"، ترجمة: كامل يوسف حسين، مراجعة وتقديم: الدكتور إمام عبدالفتاح إمام، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م.

١٢١ ـ الموجز في الأدب العربي وتاريخه، حنّا الفاخوري، دار الجيل، بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٣م.

١٢٢ ـ الموسوعة الصوفيه، الدكتور عبدالمنعم الحفني، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

١٢٣ ـ الموسوعة الميسّرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي (عربي ـ إنجليزي) الدكتور كميل الحاج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

١٢٤ ـ النثر الفني في القرن الرابع [الهجري]، الدكتور زكي مبارك، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٥م.

١٢٥ ـ النجاة (في الحكمة المنطقيّة والطبيعيّة والإلهية) أو (من الغرق في بحر الضلالات)، الشيخ الرئيس الحسين أبو علي بن سينا (ت ٤٢٨هـ)، مطبعة السعادة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩١٢م.

١٢٦ ـ النظم الإسلامية، نشأتها وتطورها، الدكتور صبحي الصالح (١٩٨٦م)، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثالثة عشر، ٢٠٠١م.

١٢٧ ـ الهوامل والشوامل، أسئلة أبي حيان التوحيدي (٤١٤هـ) + جوابات أبو علي مسكويه (ت ٤٢١هـ)، تحقيق وتصحيح: أحمد أمين وأحمد صقر، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥١م.

١٢٨ ـ الهوامل والشوامل، أبو علي مسكويه (ت ٤٢١هـ) (وهو عبارة عن: أسئلة أبي

حيّان التوحيدي لأبي علي مسكويه)، تحقيق: سيد كسروي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

١٢٩ ـ الوزراء والكتاب، أبو عبدالله محمّد بن عبدوس الجهشياري (ت ٣٣١هـ)، تحقيق: عبدالله إسماعيل الصاوي، مطبعة أحمد حنفي، مصر، الطبعة الأولى، ١٩٣٨م. وكذلك تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبدالحفيظ شلبي، شركة مصطفى الحلبي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٠ م.

١٣٠ ـ بديع الزمان الهمذاني رائد القضية العربية والمقالة الصحفية، الدكتور مصطفى الشكعة، مكتبة الخانجي الحديثة، القاهرة، ١٩٥٩م.

١٣١ ـ بين الفلسفة والدين في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، محمّد يوسف موسى، دار المعارف بمصر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٦٨م.

١٣٢ ـ تأثير الحكم الفارسية في الأدب العربي في العصر العبّاسي الأول، الدكتور عيسى علي العاكوب، دار طِلاس، دمشق، ١٩٨٩م.

١٣٣ ـ تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، حسن الصدر (ت ١٣٥٤هـ)، شركة النشر والطباعة العراقية المحدودة، بغداد، ١٩٥١م.

١٣٤ ـ تاريخ آداب اللغة العربية، جورجي زيدان (ت ١٩١٤م) (ضمن مؤلفات جورجي زيدان الكاملة: ج١٤)، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٢م.

١٣٥ ـ تاريخ الأدب العربي، كارل بروكلمان "Carl Brockelmann" (ت ١٩٥٦م)، الإشراف على الترجمة العربية: الدكتور فهمي حجازي، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣ ـ ١٩٩٥م.

١٣٦ ـ تاريخ الحكماء (وهو مختصر الزَوْزَني المسمّى بالمنتخبات الملتقطات، من كتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء)، جمال الدين أبي الحسن عليّ بن يوسف القفطيّ (ت ٦٥٦هـ)، تحقيق: المستشرق الألماني: جوليوس ليبرت "DR.Julius Lippert" (ت ١٩١١م)، إعداد: المستشرق الألماني فردريك أوجست مُلّر "Friedrch August Muller"، طبعة: ليبزغ "Leipzig"، ١٩٠٣م. (صورة بالأوفست، مكتبة المثنى ببغداد ومؤسسة الخانجي بمصر).

١٣٧ ـ تاريخ الحكماء قبل ظهور الإسلام وبعده «نزهة الأرواح وروضة الأفراح»، شمس

الدين الشهرزوري (ت ٥١١هـ)، تحقيق: الدكتور عبدالكريم أبو شويرب، دار ومكتبة بيبليون، باريس، ٢٠٠٤م (أوفست عن طبعة ليبيا سنة ١٩٨٨م)، وهناك طبعة في الهند، سنة ١٨٧٦م.

١٣٨ ـ تاريخ الدولة البويهيّة، حسن منيمنة، الدار الجامعية، بيروت، ١٩٨٧م.

١٣٩ ـ تاريخ الطبري، المعروف بتاريخ الأمم والملوك، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ)، تحقيق وتعليق: عبدالأمير علي مهنا، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٩٩٨م.

١٤٠ ـ تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، عبدالعزيز الدوري، بغداد، ١٩٤٨م.

١٤١ ـ تاريخ الفكر العربي إلى أيّام ابن خلدون، عمر فرّوخ (ت ١٩٨٧م)، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٩م.

١٤٢ ـ تاريخ الفلسفة الإسلاميّة (منذ القرن الثامن [الميلادي] حتى يومنا هذا)، الدكتور ماجد فخري، نقله إلى العربية: الدكتور كمال اليازجي، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م.

١٤٣ ـ تاريخ الفلسفة الإسلامية (منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد)، هنري كوربان "Henri corbin" (ت ١٩٧٩م)، ترجمة: نصير مروّة ـ حسن قبيسي، راجعه وقدم له: الإمام موسى الصدر والأمير عارف تامر، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ٢٠٠٤م.

١٤٤ ـ تاريخ الفلسفة العربية، الدكتور جميل صليبا (ت ١٩٦٧م)، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٩٥م.

١٤٥ ـ تاريخ الفلسفة في الإسلام، دي بور "T.J.de Boer" (ت ١٩٤٢م)، نقله إلى العربية وعلق عليه: الدكتور محمّد عبدالهادي أبو ريدة، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الثالثة.

١٤٦ ـ تاريخ جرجان، حمزة بن يوسف بن إبراهيم السّهميّ (ت ٤٢٧هـ)، تحت مراقبة: الدكتور محمّد عبدالمعيدخان، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٨٧م.

١٤٧ ـ تاريخ حكماء الإسلام (تتمة كتاب: صوان الحكمة للسجستاني)، ظهير الدين

البيهقي (ت ٥٦٥هـ)، تحقيق: ممدوح حسن محمد، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

١٤٨ ـ تاريخ حكماء الإسلام، ظهير الدين البيهقي (ت ٥٦٥هـ)، عُني بنشره وتحقيقه: محمد كرد علي، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق، ١٩٤٦م.

١٤٩ ـ تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب، محمّد لطفي جمعة (١٩٥٣م)، المكتبة العلمية، بيروت، ١٩٢٧م.

١٥٠ ـ تاريخ مدينة دمشق، علي بن الحسن الشافعي المعروف بابن عساكر (ت ٥٧١هـ)، تحقيق: علي شيري، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ.

١٥١ ـ تاسوعات، أفلُوطين "Plotinus" (ت ٢٧٠ م)، نقله إلى العربيّة عن الأصل اليوناني: الدكتور فريد جبر، مراجعة: الدكتور جيرار جهامي، الدكتور سميح دغيم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

١٥٢ ـ تتمة اليتيمة، عبدالملك بن محمّد بن إسماعيل، أبو منصور الثعالبي النيسابوري (ت٤٢٩هـ)، تحقيق: عباس إقبال (ت ١٩٥٥م)، مطبعة: فردين، طهران، الطبعة الأولى، ١٣٥٣هـ.

١٥٣ ـ تتمة يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، أبو منصور عبدالملك الثعالبي النيسابوري (ت ٤٢٩هـ)، شرح وتحقيق: الدكتور مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

١٥٤ ـ تجارب الأمم (الجزء السادس)، أبو علي أحمد بن محمد المعروف بمسكويه (ت ٤٢١هـ)، أعتنى بالنسخ والتصحيح: هنري فردريك آمدروز "Henry Frederick Amedroz" (ت ١٩١٧م)، شركة التمدن الصناعية بمصر، القاهرة، ١٩١٥م.

١٥٥ ـ تجارب الأمم، أبو علي مسكويه الرازي (ت ٤٢١هـ)، حققه وقدم له: الدكتور أبو القاسم إمامي، دار سروش، طهران، الطبعة الأولى، ١٩٧٨ ـ ٢٠٠٠م.

١٥٦ ـ تجارب الأمم، أبي علي مسكويه (ت ٤٢١هـ)، نشره المستشرق الإيطالي الأمير: ليوني كيتاني "Leone caetane" (١٩٣٥م)، وهي طبعة مصوّرة أو فتوغرافية، ج١ و٥ و٦، ليدن "Leiden" (هولندا)، ١٩٠٩ ـ ١٩١٧م.

١٥٧ ـ تحصيل السعادة، أبو نصر الفارابي (ت ٣٣٩هـ)، تحقيق: الدكتور جعفر آل ياسين، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٣م.

١٥٨ ـ ترتيب السعادات ومنازل العلوم، أبو علي مسكويه (ت ٤٢١هـ)، القاهرة، ١٩٢٨م.

١٥٩ ـ ترتيب السعادات ومنازل العلوم، أبو علي مسكويه (ت ٤٢١هـ)، تحقيق: الدكتور أبو القاسم إمامي، مكتبة، متحف ومركز وثائق مجلس الشورى الإسلامي، ضمن مجموعة: «گنجينه بهارستان» [خزانه بهارستان]، حكمت «١»، طهران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

١٦٠ ـ تطور الفكر الفلسفي في إيران (إسهام في تاريخ الفلسفة الإسلامية)، محمّد إقبال (ت ١٩٣٨م)، ترجمة: حسن محمود الشافعي ومحمد السعيد جمال الدين، الدار الفنية، القاهرة، ٢٠٠٦م.

١٦١ ـ تطور الفلسفة السياسية (من صولون حتى ابن خلدون)، الدكتور مصطفى النشار، الدار المصرية السعودية، القاهرة، ٢٠٠٥م.

١٦٢ ـ تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، حسين بن محمد الراغب الأصفهاني (ت نحو ٥٠٢هـ)، تحقيق: رامين گلمكاني، مؤسسة الطبع والنشر التابعة للآستانة الرضوية المقدسة، مشهد، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

١٦٣ ـ تهذيب الأخلاق ـ في التربية ـ أبو علي مسكويه (ت ٤٢١هـ)، تقديم: الشيخ عبدالكريم سلمان ـ من كبار علماء الأزهر ـ دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨١م.

١٦٤ ـ تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراف، أبو علي مسكويه (ت ٤٢١هـ)، القاهرة، ١٨٨٢م.

١٦٥ ـ تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ابن مسكويه (ت ٤٢١هـ)، حققه وشرح غريبه: ابن الخطيب، مكتبة الثقافة الدينية، المطبعة المصرية ومكتبتها، القاهرة.

١٦٦ ـ تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، أبو علي أحمد بن محمد «بن» مسكويه (ت ٤٢١هـ)، حرّر مقدمته وعلّق حواشيه: محمود إبراهيم هيبة، المكتبة العباسية، مصر، ١٩١١م.

١٦٧ ـ تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب الرازي

«مسكويه» (ت ٤٢١هـ)، تقديم: الشيخ حسن تميم، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، بيروت، ١٣٩٨هـ.

١٦٨ ـ تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، أبو علي مسكويه (ت ٤٢١هـ)، المكتبة الأهلية، القاهرة، ١٢٩٨هـ.

١٦٩ ـ تهذيب الأخلاق، أبو علي أحمد بن محمد مسكويه (ت ٤٢١هـ)، تحقيق: الدكتور قسطنطين زُرَيق "Constantine K. Zurayk" (ت ٢٠٠٠ م)، منشورات الجامعة الأمريكية في بيروت، ١٩٦٦م.

١٧٠ ـ تهذيب الأخلاق، أبو علي مسكويه (ت ٤٢١هـ)، مطبعة مدرسة والدة عباس الأول، القاهرة، ١٩٠٨م.

١٧١ ـ تهذيب الأخلاق، أحمد بن محمد بن يعقوب (مسكويه) (ت ٤٢١هـ)، مكتبة ومطبعة محمّد علي، صبيح وأولاده، القاهرة، ١٩٥٩م.

١٧٢ ـ جامع السعادات، محمد مهدي النراقي (ت ١٢٠٩هـ)، تحقيق: محمد كلانتر، تقديم: الشيخ محمد رضا المظفر، منشورات مؤسسة الأعلمي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

١٧٣ ـ جاويدان خرد (نصائح هوشنگ)، الترجمة من اللغة البهلوية إلى العربية: حسن بن سهل (حسب رواية مسكويه)، ترجمة وتأليف: سيد محمّد كاظم إمام، طهران، ١٩٧١م.

١٧٤ ـ جدل في الأخلاق، فرانسوا جوليان "Francois Julien"، ترجمة: خديجة الكسوري بن حسين وعبدالحميد العذاري ومحمد البحري، دار الجنوب للنشر، تونس.

١٧٥ ـ حقيقة الإنسان ـ النفس الإنسانية بين متطلبات الروح ونوازع الأنا ـ أحمد القبانجي، بغداد، ٢٠٠٣م.

١٧٦ ـ حُنين بن إسحاق (٢٦٠هـ) العصر الذهبي للترجمة، الدكتور ماهر عبدالقادر محمد، دار النضهة العربية، بيروت.

١٧٧ ـ حوار مع متمرّدي التراث، عصام محفوظ، رياض الريّس للكتب والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

١٧٨ ـ دائرة المعارف الإسلامية الشيعيّة، حسن الأمين (ت ٢٠٠٢م)، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، الطبعة السادسة، ٢٠٠٢م.

١٧٩ ـ دائرة المعارف الإسلامية الكبرى (ج٥)، إشراف: كاظم الموسوي البجنوردي، طهران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

١٨٠ ـ دائرة المعارف الإسلامية الكبرى (ج٦)، إشراف: كاظم الموسوي البجنوردي، طهران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

١٨١ ـ دراسات عن المؤرخين العرب، داڤيد صموئيل مرغليوث (مرجوليوث) "David Samuel Margoliouth" (ت ١٩٤٠م)، ترجمة: الدكتور حسين نصّار، دار الثقافة، بيروت.

١٨٢ ـ دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، محمد جلّوب فرحان، منشورات مكتبة بسّام، الموصل (العراق)، ١٩٨٦م.

١٨٣ ـ دراسات في فلسفة التربية، محمد جلّوب فرحان، مطبعة التعليم العالي، الموصل (العراق)، ١٩٨٩م.

١٨٤ ـ دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب، الدكتور عبدالرحمن بدوي (ت ٢٠٠٢م)، المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨١م.

١٨٥ ـ دليل الباحثين في تاريخ العلوم عند العرب والمسلمين، جمع وإعداد: الدكتور سامي خلف حمارنه، جامعة حلب، معهد التراث العلمي العربي، ١٩٧٩م.

١٨٦ ـ دليل الناقد الأدبي ـ إضاءة لأكثر من سبعين تياراً ومصطلحاً نقدياً معاصراً ـ، ميجان الرويلي وسعد البازعي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٢م.

١٨٧ ـ ديوان أبي نواس، الحسن بن هانئ المعروف بأبي نواس (ت ١٩٨هـ)، مطبعة الجوائب، القسطنطينيّة "Constantinople"، ١٣٠١هـ.

١٨٨ ـ ديوان أبي الطيّب المتنبي (٣٥٤هـ) بشرح أبي البقاء العُكبري (ت٦١٠هـ) المسمى: التبيان في شرح الديوان، ضبط نصّه وصححه: الدكتور كمال طالب، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

١٨٩ ـ ديوان أبي العلاء المعرّي (ت ٤٤٩هـ) «اللّزوميات» ـ لزوم مالا يلزم ـ، شرحه

وضبطه: غريد الشيخ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

١٩٠ ـ ديوان أبي بكر الخوارزمي، محمد بن العبّاس الخوارزمي (ت ٣٨٣هـ) مع دراسة لعصره وحياته وشِعره، الدكتور حامد صدقي، مكتب نشر التراث المخطوط، طهران، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

١٩١ ـ ديوان ابن الرُّومي، علي بن العباس بن جُريج (ت ٢٨٤هـ)، ضبط وتحقيق: الدكتور عُمر فاروق الطبّاع، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

١٩٢ ـ ديوان الإمام الشافعي، محمّد بن إدريس (ت ٢٠٤هـ)، شرحه وضبطه وقدم له: إيمان البقاعي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

١٩٣ ـ ديوان البُحتري، أبو عبادة الوليد بن عبيد بن يحيى التنوخي (ت ٢٨٤هـ)، تحقيق: حسن كامل الصّيرفي، القاهرة، ١٩٦٣م.

١٩٤ ـ ذيل تجارب الأمم، أبو شجاع محمّد بن الحسين الملقب بظهير الدين الروذراوري (ت ٤٨٨هـ)، تحقيق: هنري فردريك آمدروز "Henry Frederick Amedroz" وداڤيد صموئيل مرجوليوث "David Samuel Margoliouth"، طبعة: أكسفورد "Oxford"، لندن "London"، ١٩٢١م.

١٩٥ ـ ذيل كتاب تجارب الأمم، الوزير أبو شجاع محمد بن الحسين الملقب بـ «ظهير الدين الروذراوري» (ت ٤٨٨هـ)، من سنة ٣٦٩ إلى ٣٨٩، وتليه قطعة من تاريخ هلال الصابي ـ أبي الحسن الهلال بن المحسن الصابي (ت ٤٤٨هـ) ـ الكتاب إلى سنة ٣٩٣، اعتنى بالنسخ والتصحيح: هـ. ف آمدروز "Henry Frederick Amedroz" (ت ١٩١٧م)، شركة التمدن الصناعية بمصر، ١٩١٦م.

١٩٦ ـ ذيل و ملحق كتاب تجارب الأمم لمسكويه، حققه وقدم له: الدكتور أبو القاسم إمامي، دار سروش للطباعة والنشر، طهران، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م. (ذيل كتاب تجارب الأمم: الوزير أبو شجاع محمد بن الحسين الملقب ظهير الدين الروذراوري (ت ٤٨٨هـ) ـ حوادث سنة ٣٦٩ إلى ٣٨٩ هجرية ـ ويليه: (الملحق بذيل الروذراوري، وهو الجزء الثامن من تاريخ هلال بن المحسن بن إبراهيم الصابي الكاتب (ت ٤٤٨هـ) ـ حوادث سنة ٣٨٩ إلى ٣٩٣ هجريّة ـ).

١٩٧ ـ رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية، دراسة ونص: الدكتور سبحان خليفات، منشورات الجامعة الأردنية، عمان، ١٩٨٨م.

١٩٨ ـ رسائل أبي بكر الخوارزمي، محمّد بن العباس الخوارزمي (ت ٣٨٣هـ)، تقديم: الشيخ نسيب وهيبة الخازن، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٧٠م.

١٩٩ ـ رسائل الخوارزمي، أبي بكر محمد بن العباس الخوارزمي (ت ٣٨٣هـ)، تصحيح: الدكتور محمد مهدي پُورگُل "Dr. Muhammad Mehdi Pourgol"، مجمع نشر الآثار العلمية وتكريم المفاخر الثقافية، طهران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

٢٠٠ ـ رسائل الخوارزمي، محمد بن العبّاس الخوارزمي (ت ٣٨٣هـ) (المعروف بأبي بكر الخوارزمي)، طبعة: القسطنطينية "Constantinople"، ١٢٩٧هـ.

٢٠١ ـ رسائل الصاحب بن عبّاد (ت ٣٨٥هـ)، تحقيق: الدكتور شوقي ضيف والأستاذ عزام، القاهرة، ١٩٦٦م.

٢٠٢ ـ رسائل الكندي الفلسفية (ت ٢٥٢هـ)، تحقيق: محمد عبدالهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد، القاهرة، ١٩٥٠م.

٢٠٣ ـ رسائل الهمذاني، بديع الزمان أبو الفضل أحمد بن الحسين بن يحيى الهمذاني (ت ٣٩٨هـ)، ١٩٢٨م.

٢٠٤ ـ رسائل فلسفية (مضاف إليها قِطعاً من كتبه المفقودة)، أبو بكر محمّد بن زكريّا الرّازي (ت نحو ٣٢٠هـ)، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٨٠م. (تستنسخ هذه الرسائل ما سبق أن نشره المستشرق الألماني: باول كراوس "Paul Eliezer Kraws" (ت١٩٩٤م) تحت العنوان نفسه، والعنوان اللاتيني "Opera Philosophica" في القاهرة ضمن مطبوعات جامعة فؤاد الأول عام ١٩٣٩م، دون الإشارة إلى اسم المحقق، ولا إلى كون الهوامش الإيضاحية المثبتة من وضع كراوس!).

٢٠٥ ـ رسالة الدعاوى القلبيّة ـ مستل من رسائل الفارابي ـ أبو نصر محمّد الفارابي (ت ٣٣٩هـ)، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد الدكن (الهند)، ١٣٤٩هـ.

٢٠٦ ـ رسالة روح القدس، الشيخ محيي الدين أبو عبدالله محمد بن علي المشهور بابن عربي (ت ٦٣٨هـ)، مطبعة الحجر، القاهرة، ١٢٨١هـ.

٢٠٧ ـ رسالة في الخوف من الموت، منسوبة ـ خطأً ـ إلى ابن سينا، تحقيق: الأب لويس شيخو (ت ١٩٢٧م)، بيروت، ١٩١١م، ضمن مجموعة: "Traite's Ine'dits".

٢٠٨ ـ رسالة في ماهية العدل، أبو علي أحمد بن محمّد «مسكويه» (ت٤٢١هـ)، نشرة خان، ليدن "Leiden"، ١٩٦٠م.

٢٠٩ ـ رسالتان: في اللّذات والآلام، والنفس والعقل، أبو علي مسكويه (ت ٤٢١هـ)، مكتبة الثقافة الدينيّة، القاهرة، ٢٠٠١م.

٢١٠ ـ رسوم دار الخلافة، أبو الحسين هلال بن المُحسن الصابئي (ت ٤٤٨هـ)، تحقيق وتعليق: ميخائيل عوّاد (ت ١٩٩٥م)، دار الرائد العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٦م.

٢١١ ـ روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، محمد باقر الموسوي الخوانساري الأصبهاني (ت ١٣١٣هـ)، منشورات إسماعيليان، طهران، ١٣٦٧هـ.

٢١٢ ـ روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، محمد باقر الموسوي الخوانساري الأصبهاني (ت ١٣١٣هـ)، الدار الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى (المحققة)، ١٩٩١م.

٢١٣ ـ رياض العلماء وحياض الفضلاء، عبدالله أفندي الأصبهاني (من أعلام القرن الثاني عشر)، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.

٢١٤ ـ سؤال الأخلاق (مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية)، الدكتور طه عبدالرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

٢١٥ ـ سبل نفوذ الفارسية في ثقافة عرب الجاهلية ولغتهم، الدكتور آذرتاش آذرنوش، ترجمة وتعليق: الدكتور محمّد التونجي، المجمع الثقافي، أبو ظبي (الإمارات العربية المتحدة)، الطبعة الأول، ٢٠٠٤م.

٢١٦ ـ سفينة البحار، عباس القمي (ت ١٣٥٩هـ)، دار المرتضى، بيروت.

٢١٧ ـ سنن ابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني (ت ٢٧٥هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، دار الفكر، بيروت.

٢١٨ ـ سياست نامه (سير الملوك)، نظام الملك الطوسي (ت ٤٨٥هـ)، ترجمة وتعليق: الدكتور السيد محمد العزّاوي، دار الرائد العربي بالتعاون مع «بنياد فرهنگ إيران».

٢١٩ ـ سير وسلوك "Contemplation and Action" مع الترجمة الإنجليزية، نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ)، ترجمة وتنقيح: سيد جلال حسيني بدخشاني "S.J.Badakhchani"، معهد الدراسات الإسماعيلية، "The Institute of Ismaili Studies"، لندن "London"، ١٩٩٨م.

٢٢٠ ـ شرح المنظومة (قسم الفلسفة)، الحاج ملاّ هادي السبزواري الملقب بـ (أسرار) (ت ١٢٨٩هـ)، مطبعة: آقا مشهدي محمّد تقي لواساني المشهورة بطبعة ناصري، طهران، ١٢٨٩م.

٢٢١ ـ شرح ديوان المتنبي(٣٥٤هـ)، وضعه: عبدالرحمن البرقوقي (ت ١٩٤٤م)، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٩م.

٢٢٢ ـ شرح ديوان المتنبي (٣٥٤هـ)، علي بن أحمد الواحدي النيسابوري (ت ٤٦٨هـ)، تحقيق: المستشرق الألماني فريدرخ ديتريصي "Friedrich (Fridreigus) Dieterici" (ت ١٩٠٣م)، برلين "Berlin"، ١٩٦١م.

٢٢٣ ـ شرح منازل السائرين، أبو إسماعيل عبدالله الأنصاري (ت ٤٨١هـ)، شرح: كمال الدين عبدالرّزاق القاساني (ت ٧٣٦هـ)، تحقيق وتعليق: محسن بيدارفر، منشورات بيدار، قم، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

٢٢٤ ـ شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد المعتزلي (ت ٦٥٥هـ)، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٦٧م.

٢٢٥ ـ صوان الحكمة وثلاث رسائل، أبو سليمان المنطقي السجستاني (ت ٣٩١هـ)، حققه وقدم له: الدكتور عبدالرحمن بدوي (ت ٢٠٠٢م)، بنياد فرهنگ إيران، طهران، الطبعة الأولى، ١٩٧٤م. وهناك طبعة أخرى قام بتحقيقها الأستاذ: دونلب "Dauglas Morton Dunlop" (ت ١٩٨٧م)، مطبوعة في نيويورك "New York" من قبل: متون "Mouton"، سنة ١٩٧٩م.

٢٢٦ ـ طبقات أعلام الشيعة (نوابغ الرّواة في رابعة المئات ـ القرن الرابع الهجري ـ) آقا بزرك الطهراني (ت ١٢٩٢هـ)، تحقيق ولده: علي نقي منزوي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧١م.

٢٢٧ ـ طوق الحمامة في الإلفة والألآف، ابن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦هـ)، حققه وقدم له: صلاح الدين القاسمي، دار الشؤون الثقافية العامة (آفاق عربية)، بغداد، ١٩٨٦م.

٢٢٨ ـ علم الأخلاق إلى نيقوماخوس "Nicomachean Ethics"، أرسطوطاليس "Aristoteles" (ت ٣٨٤ ق.م)، ترجمه من اليونانيه إلى الفرنسية: بارتلمي سانتهلير "Barthélémy Saint-Hilaire" (ت ١٨٩٥م)، ونقله إلى العربيّة: أحمد لطفي السيّد (ت ١٩٦٣م)، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٢٤م.

٢٢٩ ـ علم الأخلاق، باروخ سبينوزا "Baruch Spinoza" (ت ١٦٧٧م)، ترجمة: جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس.

٢٣٠ ـ علم التاريخ عند المسلمين، فرانتز روزنثال "Frantz Rozenthal"، مكتبة المثنى، بغداد.

٢٣١ ـ عهد أردشير، تحقيق: الدكتور إحسان عباس (ت ٢٠٠٣م)، دار صادر، بيروت، ١٩٦٧م.

٢٣٢ ـ عيون الأخبار، أبو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت نحو ٢٧٦هـ)، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، ١٩٦٣م.

٢٣٣ ـ عيون الأخبار، أبو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت نحو ٢٧٦هـ)، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٢٨م.

٢٣٤ ـ عيون الأنباء في طبقات الأطّباء، موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم ابن أبي أصيبعة (ت نحو ٦٦٨هـ)، تحقيق: نزار رضا، دار ومكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٥م.

٢٣٥ ـ عيون المسائل في المنطق ومبادئ الفلسفة، أبو نصر محمّد الفارابي (ت ٣٣٩هـ)، نشرة المكتبة السلفية، مطبعة المؤيد، القاهرة، ١٩١٠م.

٢٣٦ ـ فلاسفة الشيعة، حياتهم وآراؤهم، عبدالله نعمة، تقديم: محمد جواد مغنية، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.

٢٣٧ ـ فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلاتها بالفلسفة الإغريقية (مع مقالة في الأخلاق في الجاهلية والإسلام قبل عصر الفلسفة)، الدكتور محمّد يوسف موسى، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٤م.

٢٣٨ ـ فلسفة الأخلاق في الإسلام، محمد جواد مغنية (ت ١٩٨٠م)، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٧م.

٢٣٩ ـ فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه، الدكتور حسام محي الدين الآلوسي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.

٢٤٠ ـ فن الشعر، أرسطوطاليس "Aristoteles" (ت نحو ٣٢٢ ق.م)، مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد، ترجمه عن اليونانية وشرحه وحقق نصوصه: عبدالرحمن بدوي (ت ٢٠٠٢ م)، دار الثقافة، بيروت.

٢٤١ ـ فهرس التراث، محمّد حسين الحسيني الجلالي، تحقيق: محمّد جواد الحسيني الجلالي، (الجزء الأول)، دليل ما، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٢٤٢ ـ في تدبير الرجل لمنزله "Measure of the man of his house"، رسيس "Ercis" أو (رولس) "Rolls"، طبعة: الأب لويس شيخو (ت ١٩٢٧م)، ضمن مجموعة أربع رسائل لقدماء الفلاسفة اليونان ولابن العبري، بيروت، ١٩٢٠م.

٢٤٣ ـ قاموس المصطلحات الاقتصاديّة في الحضارة الإسلامية، الدكتور محمّد عمارة، دار الشروق، بيروت ـ القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

٢٤٤ ـ قاموس المصطلحات السياسيّة والدستوريّة والدولة، الدكتور أحمد سعيفان، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

٢٤٥ ـ كتاب التعريفات، ويليه بيان رساله اصطلاحات رئيس الصوفية الواردة في الفتوحات المكية، السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني (ت ٨١٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

٢٤٦ ـ كتاب التنبيه على سبيل السعادة، أبو نصر الفارابي (ت ٣٣٩هـ)، تحقيق: الدكتور جعفر آل ياسين، منشورات حكمت، طهران، ١٤١٢هـ.

٢٤٧ ـ كتاب الصناعتين (الكتابة والشعر)، أبي هلال الحسن بن عبدالله بن سهل العسكري (ت ٣٩٥هـ)، تحقيق: علي محمّد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الثانية.

٢٤٨ ـ كتاب المباحث المشرقية في علم الإلهيّات والطبيعيّات، الإمام فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ)، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، ١٣٤٣هـ.

٢٤٩ ـ كتاب تهذيب الأخلاق، الحكيم العراقي، يحيى بن عدي اليعقوبي (ت نحو ٣٦٤هـ)، تقديم: سليم دولة، دار المعرفة للنشر، تونس، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

٢٥٠ ـ كشف الخفاء ومزيل الإلتباس، إسماعيل بن محمد العلوجي (ت ١١٦٢هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ.

٢٥١ ـ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مصطفى بن عبدالله الشهير بحاجي خليفة أو كاتب چلبي (ت ١٠٦٧هـ)، تقديم: شهاب الدين النجفي المرعشي، أعيد طبعه بالأوفست، منشورات مكتبة المثنى، بغداد.

٢٥٢ ـ لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري (ت ٧١١هـ)، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٤م.

٢٥٣ ـ لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم المعروف بابن منظور (ت ٧١١هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.

٢٥٤ ـ لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام، كمال الدين عبدالرزاق الكاشاني (القاساني) (ت ٧٣٦هـ)، صححهُ وعلق عليه: مجيد هادي زاده، مركز نشر التراث المخطوط، طهران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

٢٥٥ ـ مثالب الوزيرين، أبو حيّان التوحيدي (نحو ٤١٤هـ)، تحقيق: الدكتور إبراهيم الكيلاني، دمشق، ١٩٦١م.

٢٥٦ ـ مجمع الأمثال، أحمد بن أحمد بن إبراهيم الميداني النيسابوري الملقب بأبي الفضل الميداني (ت ٥١٨هـ)، تحقيق وشرح وفهرسة: الدكتور قصي الحسين، دار ومكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

٢٥٧ ـ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، نور الدين الهيثمي (ت ٨٠٧هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨م.

٢٥٨ ـ مجموع الفتاوى، أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام النميري الحرّاني الدمشقي

الحنبلي المشهور بابن تيمية (ت ٧٢٨هـ)، جمع و ترتيب: عبدالرحمن بن قاسم، دار العربية للطباعة والنشر، بيروت.

٢٥٩ ـ محاسبة النفس، الشيخ تقي الدين إبراهيم بن علي الكفعمي (ت نحو ٩٠٥هـ)، تحقيق: فارس الحسّون، مؤسسة قائم آل محمد، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٢٦٠ ـ محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، أبو القاسم حسين بن محمد الراغب الأصفهاني (ت نحو ٤٢٥هـ)، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٤م.

٢٦١ ـ محاضرات مؤتمر المخطوطات العربية في إيران، مكتبة الأسد، المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

٢٦٢ ـ محبوب القلوب (المقالة الأولى) في أحوال الحكماء وأقوالهم من آدم إلى بداية الإسلام، قطب الدين محمد بن الشيخ علي الإشكوري الديلمي اللاّهيجي (ت نحو ١٠٩٠هـ)، تقديم وتصحيح: الدكتور إبراهيم الديباجي والدكتور حامد صدقي، مركز نشر التراث المخطوط، طهران، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

٢٦٣ ـ محبوب القلوب (المقالة الثانية) في أحوال حكماء الإسلام والعلماء الاعلام والأدباء الكرام مِمّن لهم الاعتناء بشأنهم والإعتبار بكلامهم، قطب الدين محمد بن الشيخ علي الإشكوري الديلمي اللاّهيجي (ت نحو ١٠٩٠هـ)، تقديم وتصحيح: الدكتور إبراهيم الديباجي والدكتور حامد صدقي، مركز نشر التراث المخطوط، طهران، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

٢٦٤ ـ مسألة المنهج في الفكر الديني، وقفات وملاحظات، حيدر حب الله، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

٢٦٥ ـ مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب، دي لاسي أوليري "De Lacy Evans o'Leary" (ت ١٩٥٧ م)، ترجمة: تمام حسان، مكتبة الأنجلو المصريّة، القاهرة، ١٩٥٧م. وقد ترجمه أيضاً وهيب كامل، وراجعه: زكي علي، وطبع تحت عنوان: علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب، وصدر عن مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٢م.

٢٦٦ ـ مستقبل الفلسفة العربية، الدكتور خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨١م.

٢٦٧ ـ مصنفات غايث الدين منصور الحسيني الدشتكي الشيرازي (ت ٩٤٨هـ)، (الحكمة العملية رقم ٢٠ ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفاته)، تحقيق: عبدالله نوراني، مجمع نشر الآثار العلمية وتكريم المفاخر الثقافية، طهران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

٢٦٨ ـ معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلاميّة، محمد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، لندن بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

٢٦٩ ـ معالم الحضارة الإسلامية، الدكتور مصطفى الشكعة، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٧٨م.

٢٧٠ ـ معجم أسماء المستشرقين، إعداد: الدكتور يحيى مراد، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

٢٧١ ـ معجم ألفاظ العلم والمعرفة في اللغة العربيّة، عادل عبدالجبّار زاير، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

٢٧٢ ـ معجم الأدباء (المعروف بإرشاد الأريب إلى معرفة الأديب)، شهاب الدين ياقوت بن عبدالله الحموي الرومي البغدادي (ت ٦٢٦هـ)، نشرة: د. س مرجليوث "David Samuel Margoliouth" (ت ١٩٤٠م)، القاهرة، لايدن، لندن، ١٩٠٧ ـ ١٩٢٧م.

٢٧٣ ـ معجم الأدباء، شهاب الدين ياقوت بن عبدالله الحموي الرومي البغدادي (ت ٦٢٦هـ)، تحقيق: الدكتور إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

٢٧٤ ـ معجم البلدان، شهاب الدين أبو عبدالله ياقوت بن عبدالله الحموي الرومي البغدادي (ت ٦٢٦هـ)، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٩٣م.

٢٧٥ ـ معجم البلدان، ياقوت الحموي (ت ٦٢٦هـ)، تحقيق: فريد عبدالعزيز الجُندي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.

٢٧٦ ـ معجم العالم الإسلامي، إشراف: كلوس كريزر "Klaus Kreiser"، ڤارنر ديم "Werner Diem" وهانس جورج ماير "Hans-Georg Majer"، ترجمة: الدكتور ج (جورج) كتورة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر (مجد)، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م.

٢٧٧ ـ معجم الفروق اللغويّة، الحاوي لكتاب أبي هلال العسكري (ت بعد ٣٩٥هـ) وجزءاً

من كتاب السيد نور الدين الجزائري (ت ١١٥٨هـ)، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ.

٢٧٨ ـ معجم الفلاسفة، إعداد: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م.

٢٧٩ ـ معجم المصطلحات الأخلاقية، إشراف: السيد عباس نور الدين، مركز باء للدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

٢٨٠ ـ معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس، ١٩٩٨م.

٢٨١ ـ معجم المطبوعات العربيّة والمعرّبة ـ وهو شامل لأسماء الكتب المطبوعة في الأقطار الشرقيّة والغربية (إلى نهاية سنة ١٩١٩م/ ١٣٣٩هـ) ـ جمع وترتيب: يوسف إليان سركيس (ت ١٩٣٢م)، مطبعة سركيس بمصر، ١٩٢٨م.

٢٨٢ ـ معجم المعرّبات الفارسيّة (منذ بواكير العصر الجاهلي حتى العصر الحاضر)، الدكتور محمّد التونجي، راجعه: الدكتور محمّد السباعي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م.

٢٨٣ ـ معجم الموضوعات المطروحة في التأليف الإسلامي وبيان ما ألف فيها، عبدالله بن محمد الحبشي، المجمع الثقافي، أبو ظبي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

٢٨٤ ـ معجم ديانات وأساطير العالم، الدكتور إمام عبدالفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة.

٢٨٥ ـ معجم مؤرخي الشيعة، الإمامية ـ الزيدية ـ الإسماعيلية (المؤلفون في التاريخ بالعربية منذ القرن الأول حتى نهاية القرن الرابع عشر من الهجرة)، صائب عبدالحميد، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

٢٨٦ ـ معجم مقاييس اللغة، أبو الحُسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥هـ)، تحقيق: عبدالسلام محمّد هارون، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩هـ.

٢٨٧ ـ معجم مقاييس اللغة، أبو الحُسين أحمد بن فارس بن زكريا الرازي (ت ٣٩٥هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

٢٨٨ ـ مفاتيح العلوم، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي (الكاتب) (ت نحو ٣٨٠هـ)، تصحيح: وان ولوتن "G. Van Vloten" نشر: "Bataoruim, Luguni"، مطبعة بريل "E.J.Brill"، ليدن "Leiden"، ١٩٦٨م.

٢٨٩ ـ مفاتيح العلوم، أبو عبدالله محمّد بن أحمد بن يوسف الكاتب الخوارزمي (ت نحو ٣٨٠هـ)، تقديم: الدكتور جودت فخرالدين، دار المناهل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.

٢٩٠ ـ مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني (ت نحو ٤٢٥هـ)، تحقيق: صفوان عدنان داودي، دار القلم، دمشق، الدار الشّامية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

٢٩١ ـ مفهوم التاريخ، عبدالله العروي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٩٧م.

٢٩٢ ـ مفهوم النفس عند ابن مسكويه، الدكتور محمد فاروق النبهان، دار الرفاعي، حلب، دار القلم العربي، حلب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

٢٩٣ ـ مقارنة بين الغزالي وابن تيمية، محمّد رشاد سالم، دار القلم، الكويت، ١٤٠٠هـ.

٢٩٤ ـ مقدمات في علم الأخلاق، الدكتور محمود حمدي زقزوق، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٩٣م.

٢٩٥ ـ مقدمة إلى العقائد الكونية الإسلامية، سيد حسين نصر، ترجمة: سيف الدين القصير، دار الحوار، اللاذقية (سورية)، الطبعة الثانيه، ٢٠٠٦م.

٢٩٦ ـ من اللاّهوت إلى الفلسفة العربيّة الوسيطة (القسم الثاني: الفلسفة العربية الوسيطة في تحقّقها)، الدكتور طيّب تيزيني، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السوريّة، دمشق، ٢٠٠٥م.

٢٩٧ ـ مواقف نقدية من التراث، محمود أمين العالم، دار الفارابي، بيروت، منشورات آنيب "ANEP"، الجزائر، الطبعة الثانية، ٢٠٠٤م.

٢٩٨ ـ موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين، إشراف: الدكتور المنجي بوسنينة، المنظمة العربيّة للتربية والثقافة والعلوم (الألسكو)، تونس، بالتعاون مع دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

٢٩٩ ـ موسوعة الفلسفة، الدكتور عبدالرحمن بدوي (ت ٢٠٠٢م)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م.

٣٠٠ ـ موسوعة الفلسفة (ملحق)، الدكتور عبدالرحمن بدوي (ت ٢٠٠٢م)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

٣٠١ ـ موسوعة الفلسفة والفلاسفة، الدكتور عبدالمنعم الحَفني، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٩م.

٣٠٢ ـ موسوعة المستشرقين، الدكتور عبدالرحمن بدوي (ت ٢٠٠٢م)، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٩٣م.

٣٠٣ ـ موسوعة المورد، منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨١م.

٣٠٤ ـ موسوعة دول العالم الإسلامي ورجالها، شاكر مصطفى، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

٣٠٥ ـ موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند "André Lalande" (ت ١٩٦٣ م)، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، الطبعة الثانية، ٢٠٠١م.

٣٠٦ ـ موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، الدكتور جيرار جهامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٨.

٣٠٧ ـ موسوعة مصطلحات الكندي والفارابي، الدكتور جيرار جهامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

٣٠٨ ـ موسوعة مصطلحات صدر الدين الشيرازي، الدكتور سميح دغيم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

٣٠٩ ـ موسوعة مصطلحات مفتاح السّعادة ومصباح السّيادة في موضوعات العلوم، أحمد بن مصطفى الشهير بطالش كبرى زاده (ت ٩٦٨ م)، تقديم وإشراف ومراجعة: الدكتور رفيق العجم، تحقيق: الدكتور علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

٣١٠ ـ ميادين العقل العلمي في الفلسفة الإسلامية المؤسّعة (الأخلاق والتربية ـ السياسة

والاقتصاد ـ التدبير والآدابيّة)، الدكتور علي زيعور، المؤسسة الجامعية للدراسات (مجد)، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

٣١١ ـ ميزان الحكمة، محمد الرّيشهري، مكتب الإعلام الإسلامي، طهران، ١٤٠٤هـ.

٣١٢ ـ ميزان العمل، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، المطبعة العربية، مصر، الطبعة الثانية، ١٣٤٢هـ.

٣١٣ ـ نزعة الأنسنة في الفكر العربي (جيل مسكويه والتوحيدي)، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، لندن ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

٣١٤ ـ نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، أبو علي المحسن بن علي التنوخي (ت ٣٨٤هـ)، تحقيق: عبود الشالجي، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٣م.

٣١٥ ـ نظرية السعادة عند فلاسفة الإسلام، الدكتور سعيد مراد، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٩٢م.

٣١٦ ـ نهج البلاغة (وهو عبارة عن: مجموعة من الخطب والرسائل وقصار الكلمات للإمام علي بن أبي طالب (٤٠هـ))، جمع الشريف الرضي (ت ٤٠٦هـ)، ضبط: الدكتور صبحي الصالح (١٩٨٦م)، دار الأسوة، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٣١٧ ـ نور الحقيقة ونور الحديقة (في علم الأخلاق)، عزّ الدين الحسين بن عبدالصمد الحارثي الهمداني العاملي (والد الشيخ البهائي) (ت ٩٨٥هـ)، تحقيق: محمّد جواد الحسيني الجلالي، مطبعة سيد الشهداء، قم، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م.

٣١٨ ـ هيراقليطس "Heraclitus" (ت ٥٣٥ ق.م) فيلسوف التغير وأثره في الفكر الفلسفي، علي سامي النشار ومحمد علي أبو ريّان وعبده الراجحي وفيليب ويلرايت "Philip Wheelwright"، دار المعارف، الإسكندريّة (مصر)، الطبعة الأولى، ١٩٦٩م.

٣١٩ ـ يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، أبو منصور عبدالملك الثعالبي النيسابوري (ت ٤٢٩هـ)، تحقيق: محمد محي الدين عبدالحميد، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٥٦م.

٣٢٠ ـ يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، أبو منصور عبدالملك الثعالبي النيسابوري (ت ٤٢٩هـ)، شرح وتحقيق: الدكتور مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

٣٢١ ـ يحيى بن عديّ (ت ٣٦٤هـ) وتهذيب الأخلاق، دراسة ونص: جاد حاتم، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٥م.

II. الفارسية:

١ ـ أخلاق محتشمي وثلاث رسائل، منسوب إلى الخواجة نصير الدين أبو جعفر محمد بن محمد بن حسن الطوسي (ت ٦٧٢هـ)، تحقيق و تصحيح: محمد تقي دانش پژوه (ت ١٩٩٦م)، منشورات جامعة طهران، كلية علوم المعقول والمنقول، طهران، ١٩٦٠م.

٢ ـ أخلاق ناصري (وهو ترجمة كتاب: تهذيب الأخلاق لمسكويه مع شرح بسيط)، خواجة نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ)، تصحيح وتنقيح: مجتبى مينوي وعلي رضا حيدري، منشورات الخوارزمي، طهران، الطبعة الأولى، ١٩٧٧م.

٣ ـ دانشنامه إيران و إسلام "Encyclopaedia of Iran and Islam" (الجزء الأول)، إشراف: إحسان يارشاطر، بنگاه ترجمة ونشر كتاب، (مركز نشر وترجمة الكتاب)، طهران، الطبعة الأولى، ١٩٧٦م.

٤ ـ ريحانة الأدب في تراجم المعروفين بالكنية أو اللقب، محمد علي التبريزي المعروف بالمدرس (ت ١٣٧٣هـ)، مكتبة الخيّام، طهران، ١٩٧٠م.

٥ ـ كتابشناخت أخلاق إسلامى، گزارش تحليلى ميراث مكاتب أخلاق إسلامى (ببلوغرافيا الأخلاق الإسلامية، قراءات تحليلية في المصادر الإسلامية)، جماعة من الباحثين، معهد العلوم والثقافة الإسلامية، قم، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧م.

٦ ـ مقالات تقي زاده، سيد حسن تقي زاده (ت ١٩٦٩م)، مركز ترجمة ونشر الكتاب (B.T.N.K)، طهران، الطبعة الثانية، ١٩٦٨م، المقال تحت عنوان: نخستين پادشاهان ساساني (الملوك الساسانيين الأوائل).

III. الإنجليزية:

1 - Constantine K. Zurayk, The Refinement of character, kazi, 2003.

2 - Constantine K.Zurayk,The Refinement of character A translation from the Arabic of-Ahmad ibn Muhammad Miskawayh,s Tahdhib Al-Akhlaq, By: the American University of Beirut 1968.

3 - Clifford Edmund Bosworth, the New Islamic Dynasties, A chronological and genealogical manual, Edinburgh university press, 1996.

4 - Dictionary of Greek and Romon biography and mythology, edited by William simith LL.D.John Murray

London, 1853.

5 - Edward William Lane, Arabic - English Lexicon, Williams and Norgate, 1863.

6 - F.Rosenthal "on the knowledge of plato's philosophy in Islamic world" Islamic culture "October 1940".

7 - Fr. Rosen thal: The muslim concept of freedom, Lyde, 1960.

8 - Frye: The Cambridge History of Islam. Vol. 4, London, 1975.

9 - H. F. Amedroz et E. D. S. Margoliouth: The eclipse of the Abbasid caliphate, Oxford - London 1920 - 1921.

10 - H. F. Amedroz, "Note on the historian", Leiden - London, 1909.

11 - Khan, M.S.: An Unpublished Treatise of Miskawayh on Justice: Risala fi Mahiyat at 'Adl, Leiden, 1964.

12 - M. Abdul Haq Ansari, The Ethical philosophy of Miskawaih, Aligarh Muslim University, Aligarh (India), 1964.

13 - M. Arkoun, Miskawayh, from: Encyclopedia of Islam Cd-Rom edition V.101.

14 - Margoliouth: The Eclipse of Abbasid Caliphate. Preface, London, 1921.

15 - S. H. Nasr: An introduction to Islamic cosmological doctrines, Cambridge (Massachusetts), 1964.

16 - Sayyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (Editors), History of Islamic philosophy (2 vols) Arayeh cultural Ins. Tehran.

17 - The Nasirean Ethics, by: Nasirad - Din Tusi, Translated from Persian by G.M.Wickens, George Allen and Unwin, London, 1964.

18 - The Nicomachean Ethics of Aristotle, translated by D.p.chase M.A.,James Thornton, oxford, 1877.

IV ـ الفرنسية :

1 - R.Dozy, E.J.Brill Supplément aux Dictionnaires Arabes, Leyden, 1967.

2 - Traité d'éthique (tahdib al-Ahlaq wa tathir al-a'raq) traduction francaise... Mohammad Arkoun institut français Damas, 1969.

3 - Mohammad Arkoun: Contribution ? l'Etude de l'Umanisme Arabe, Mishkawayh: Philosophe et Historien, Paris, 1970.

V ـ المجلات والصحف:

١ ـ آفاق الحضارة الإسلامية (فصلية)، مقال تحت عنوان: ابن مسكويه، الدكتور قيس آل قيس، العدد ١٣، السنة السابعة، ٢٠٠٤م، معهد العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية، طهران.

٢ ـ آفاق عربية (فصلية)، مقال تحت عنوان: فضيلة الاعتدال والعدل بين أرسطو ومسكويه، الدكتور ناجي التكريتي، المجلد ٥، العدد الأول، ١٩٧٩م، بغداد.

٣ ـ أوراق جامعية (فصلية)، مقال تحت عنوان: تجارب الأمم وتعاقب الهمم والكتابة التاريخية عند مكسويه، الدكتور حسن منيمنة، العدد الثالث والرابع، ١٩٩٣، بيروت.

٤ ـ الثورة (جريدة)، سورية، الصادرة في دمشق بتاريخ ٢٥ تشرين الأول 2005 (October)، مقال للأستاذ: هاني الخير، تحت عنوان: شعر الإخوانيات... بين الجدل والهزل.

٥ ـ رسالة المسجد (مجلة)، مقال تحت عنوان: إنّما الأمم الأخلاق، سيف بن أحمد البوسعيدي، العدد (١٢٠)، السنة السابعة والعشرون، ١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٦م، سلطنة عمان.

٦ ـ الفكر العربي (مجلة الإنماء العربي للعلوم الإنسانية)، مقال تحت عنوان: الجوانب الحيّة والجوانب الميتة في الفلسفة العربيّة، الدكتور ماجد فخري، العدد: ٥٧، أيار ـ آب، ١٩٨٩م، بيروت.

٧ ـ الفكر العربي المعاصر (مجلة): مقال تحت عنوان: ملامح الفكر التربوي عند ابن مسكويه، محمد جلّوب فرحان، مركز الإنماء، ١٩٨١م، بيروت.

٨ ـ الفيصل (فصلية)، مقال تحت عنوان: مبادئ الأخلاق عند مسكويه، الدكتور محمد فاروق النبهان، العدد ١٢٣، المملكة العربية السعودية، الرياض.

٩ ـ كلية الآداب (فصلية)، جامعة منوبة، مقال تحت عنوان: أهم مصادر مسكويه في فلسفة الأخلاق (المصدر الأول: فلاسفة اليونان: أفلاطون، أرسطو، جالينوس)، الدكتور فتحي محمد أحمد الزغبي، العدد الثاني، فبراير ٢٠٠٢م، تونس.

١٠ ـ كلية الآداب (فصلية)، الجامعة المصريّة، مقال تحت عنوان: مختصر كتاب الأخلاق لجالينوس، تحقيق: بول كراوس "Paule Eliezer Kraus" (ت ١٩٤٤م)، المجلد الخامس، مايو 1937 "May"م، القاهرة.

١١ ـ المسلم المعاصر (فصلية)، مقال تحت عنوان: الآراء النفسية عند مسكويه، محمد

عبدالظاهر الطيب، العدد ٣٢، ١٩٨٢م، القاهرة.
١٢ ـ المشرق (فصلية)، رسالة في السياسة، أبو علي حسين بن عبدالله بن سينا (ت ٤٢٨هـ)، تحقيق: الأب لويس شيخو اليسوعي (ت ١٩٢٧م)، العدد التاسع، ١٩٠٦م، بيروت.
١٣ ـ المنهاج (فصلية)، مقال تحت عنوان: مسكويه ومنهجه في الكتابة التاريخية، حامد الخفاف، العدد السادس عشر، ١٩٩٩م، بيروت.
١٤ ـ الصباح (جريدة)، الصادرة عن شبكة الإعلام العراقي في بغداد، بتاريخ: ١٩ تشرين الأول (October) 2006، مقال للأستاذ: مهدي النجار، تحت عنوان: مسكويه فيلسوف الأدباء.
١٥ ـ الجزيرة الفضائية، برنامج مسارات، حوار مالك التريكي مع الدكتور محمد أركون بتاريخ: ٢٤/٤/٢٠٠٦م.

الفهرس

القسم الأول
الدراسة

الفصل الثاني

فكر مسكويه فضاءاتٌ جديدةٌ في الفلسفة الأخلاقية منهج مسكويه في الفلسفة الأخلاقية

القسم الثاني

التحقيق

الملاحق
"Indices"

هذا الكتاب

ففي مقدمته القصيرة نلاحظ أن مسكويه يحاول تعزية التوحيدي الذي اشتكى له من قساوة الدهر ولا مبالاة «إخوانه البشر». يقول مسكويه:

«قرأت مسائلك التي سألتني أجوبتها في رسالتك التي بدأت بها فشكوت فيها الزمان، واستبطأت بها الإخوان، فوجدتك تشكو الداء القديم، والمرض العقيم». فانظر حفظك الله إلى كثرةِ الباكين حولك وتأسَّ، أو إلى الصابرين معك وتسلَّ، فلعمر أبيك إنما تشكو إلى شاك، وتبكي على باك. ففي كل حلق شجي، وفي كل عين قذي، وكل أحد يلتمس من أخيه مالا يجده أبداً عنده، ولو كان حدّ الصديق ما رسمه الحكماء حين قالوا: صديقك آخر هو أنت إلاّ أنّهُ غيرك بالشخص. فهيهات مِنه إني لأظنه: الأبلق العقوق، والعنقاء المغرب، والكبريت الأحمر، أيسر مطلباً وأقرب وجوداً منه».

